فلسفة الدين والكلام الجديد

د. عبد الجبار الرفاعي

فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة



دار الهادي

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتاب دوري يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

رئيس التحرير

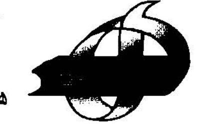
د. عبدالجبار الرفاعي

فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة



الطبعة الثانية
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م
ISBN:978-9953-510-31-6

الافكـــار والآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت.



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٥٥٠٤٨٧/ ٠١ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/ ٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com URL: http: //www. daralhadi.com

فلسفة الدين والكلام الجديد

فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة

د. عبدالجبار الرفاعي



مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد


بسم الله الرحمن الرحيم

المشهد الثقافي في ايران

ليس بوسعنا رصد كافة الاتجاهات والتحولات الكلامية والفقهية والمعرفية والفكرية في ايران في العشرين سنة المنصرمة، لأن وتيرة التغيير الاجتماعي والثقافي تسارعت في هذه الحقبة بنحو أفرز العديد من الظواهر والآراء والاتجاهات الفكرية المتنوعة، تبعاً لما انبثق في فضاء تجربة تطبيق الشريعة ومحاولة أسلمة مؤسسات الدولة والمجتمع.

ويبدو ان العقد الأخير ١٩٨٩ـ ١٩٩٩ كان الأشد كثافة في حجم التغيرات وعمقها، لذلك سنقف عند اشارات عاجلة، تُلم بشيء من أبعاد التحولات الفكرية والثقافية، وما عايشناه فيها من قراءات من منظور مختلف لعلم الكلام وفلسفة الدين، ومناهج الاجتهاد، والفقه السياسي، وغيرها. وفيما يلي اشارات عاجلة لنماذج من ذلك:

أولا: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين

يكاد يتفق الدارسون على ان تحديث المنظومة المعرفية لعلم أصول الدين المعروف بعلم الكلام ظهرت بوادره قبل أكثر من قرن في آثار السيد جمال الدين الحسيني المعروف بالأفغاني، لا سيما رسالته الأثيرة في «الرد على الدهريين» التي كتبها لمناهضة طائفة من دعاة المذهب الطبيعي المادي في الهند.

وتطور هذا المنحى لاحقاً عندما وجدت أفكار جمال الدين صياغة أوفى لها في أعمال تلميذه الشيخ محمد عبده، خاصة كتابه «رسالة التوحيد» الذي تجاوز فيه مفاهيم أساسية في التراث الكلامي الأشعري، ونقضها وأوضح تهافتها، وتبنى مفاهيم بديلة، فيما يتصل بمسائل القضاء والقدر والجبر والاختيار والعدل الالهي، انتقاها من تراث المعتزلة والامامية في أصول الدين، مضافاً إلى محاولته استكشاف ما يختزنه التوحيد من فاعليات نفسية واجتماعية وحضارية وأخلاقية.

وفي شبه القارة الهندية يعود الفضل للشيخ شبلي النعماني المتوفى سنة ١٣٣٢هـ في تدشين أول محاولة لتجديد علم الكلام بعد جمال الدين، فى مؤلفه الذي أسماه «علم الكلام الجديد»، فأمسى هذا العنوان فيما بعد اسماً للاتجاه الجديد في بناء علم أصول الدين وفلسة الدين. وقد سعى النعماني لتنمية موضوع علم الكلام وتمديد اطاره؛ ليشمل قضايا: حقوق الانسان، وحقوق المرأة، والحقوق العامة للشعوب، بجوار المباحث التقليدية المعروفة.

وكان محمد تقي فخر داعي كيلاني قد نقل هذا الكتاب إلى الفارسية، وطبعه في طهران سنة ١٩٥٠م بنفس العنوان.

وظل هذا الاتجاه يتنامى لدى المفكرين المسلمين في الهند، كما نجد في آثار محمد اقبال، اذ اكتسبت أفكار محمد اقبال في كتابه «تجديد التفكير الديني في الاسلام» مرجعية استمدت منها رؤى متعددة في أعمال الاسلاميين من بعده، لأن كتابه هذا أول محاولة تامة لإعادة بناء اللاهوت الاسلامي على قاعدة استدنائية، حسب المستشرق المعروف جب*.

---

* الاستدناء: مصطلح يعني به جب التوحيد الذي يؤكد استدناء الإله من كل مكان من الطبيعة.

وفي عام ١٩٦٤ واصل وحيد الدين خان في الهند مسار تحديث علم الكلام في كتابه «الاسلام يتحدى» الذي استهله بالقول: (ان طريقة الكلام واسلوبه قد تغيرا بتغير الزمن، ولذلك علينا أن نأتي بعلم كلام جديد لمواجهة تحدي العصر الحديث).

أما في الحوزة العلمية فيمكننا العثور على جهود مبكرة في النجف الأشرف عملت على اعادة بناء علم الكلام في ضوء متطلبات العصر، كما في آثار السيد هبة الدين الشهرستاني، الذي اهتم بتأسيس المعتقد على العقل والعلم الحديث، وآثار الشيخ محمد جواد البلاغي، الذي عكف على دراسة الاتجاهات المادية ومسارب الفكر الغربي في العالم الاسلامي، وحلل مضمونها وكشف ما تنطوي عليه من نزعات الحادية ضالة.

وأخيراً جاءت جهود الشهيد محمدباقر الصدر في «فلسفتنا» و«الأسس المنطقية للاستقراء» و«موجز في أصول الدين»، فمثلت منعطفاً منهجياً في تطور علم الكلام في هذا العصر؛ لأنها المرة الأولى التي يتحرر فيها التفكير الكلامي من قوالب المنطق الأرسطي، ويستند إلى منهج الاستقراء القائم على حساب الاحتمالات في البرهنة على أصول الدين، بعد ان اكتشف الشهيد الصدر مذهباً جديداً في تفسير نمو المعرفة البشرية وتوالدها، أسماه «المذهب الذاتي للمعرفة» وتوكأ عليه في تدوين «موجز في أصول الدين».

كما دشن العلامة محمدحسين الطباطبائي أسس مرحلة جديدة في بناء علم أصول الدين في الحوزة العلمية في قم، عبر التأسيس الفلسفي لعلم الكلام، في كتابه «اصول الفلسفة والمذهب الواقعي». وأصول الفلسفة وان كان كتاباً فلسفياً انصب البحث فيه على بيان مسألة المعرفة والادراك، وتفسير حقيقة المعرفة البشرية ومصادرها وحدودها، غير انه جاء ليقرر جملة من القواعد والمرتكزات المنهجية في الفلسفة الاسلامية، وينطلق منها

لمحاكمة ونقد الاتجاه التجريبي والفلسفة المادية والمادية الديالكتيكية بالذات من الفلسفة الغربية، التي غزت العالم الاسلامي وقتئذ.

وكان للشهيد مرتضى المطهري دور كبير في إغناء وتطوير أفكار أستاذه الطباطبائي، إذ تجلى الطباطبائي في تلميذه المطهري كأوضح ما يتجلى أستاذ في تلميذه، وباتت أفكار المطهري خير القنوات لتوصيل فكر الطباطبائي واشاعة مقولاته ونشر آرائه والتعريف بها بين الدارسين والباحثين. وكان الشهيد المطهري من أبرز دعاة اعادة بناء علم الكلام وتحديث منظومته المعرفية، وقد حرص في تجسيد دعوته عبر مئات المحاضرات، وعشرات المقالات والمؤلفات، صدر منها في حياته سلسلةً بعنوان «مقدمة في الرؤية الكونية التوحيدية» في سبعة كتب صغيرة، مضافاً إلى كتابه «العدل الإلهي»، كما نُشر له أخيراً مجموعة كتب في: «التوحيد» و«النبوة» و «المعاد» و «الامامة»، بعد تحريرها من محاضراته المضبوطة صوتياً في أشرطة ضبط الصوت.

ولبث الدرس الكلامي لسنوات بعد قيام الجمهورية الاسلامية في الحوزة العلمية يستأنف جهود الشهيد المطهري، ويُمعن في شرح وتقرير أفكار العلامة الطباطبائي ولا يتجاوزها، وربما تراجع البعض عن المكاسب الهامة لتحديث المعقول الاسلامي في تراث الطباطبائي والمطهري، فتوغل في الماضي مدبراً عن العصر.

لكن تسللت للحوزة العلمية أصداء صوت من صفحات إحدى المجلات الشهرية «كيهان فرهنكي = العالم الثقافي» بدا للوهلة الأولى نشازاً؛ لأنه شدد على تاريخية المعرفة الدينية ونسبيتها، ونفى قطعية هذه المعرفة. ثم ما لبث إلا فترة حتى أعاد نشر مقالاته في كتاب صدر عام١٣٧٠ش/١٩٩١م بعنوان «قبض وبسط تئوريك شريعت = القبض والبسط النظري للشريعة» وذيله بعنوان شارح هو «نظرية تكامل المعرفة الدينية».

فكان صدور «قبض وبسط» بمثابة عاصفة فكرية صاخبة استفزت الباحثين في الحوزة العلمية وخارجها، وتمخضت عن سجالات حادة في الصحف والدوريات، وصدرت عدة كتب ودراسات تناقش اطروحة الكتاب، وتكشف تهافته الداخلي، كان أشهرها كتابات: الشيخ عبدالله جوادي آملي، أحد تلامذة العلامة الطباطبائي وأبرز أساتذة المعقول في الحوزة، والشيخ صادق لاريجاني الأستاذ في الجامعة والحوزة، والأستاذ مصطفى ملكيان الأستاذ في الجامعة والحوزة ايضا. وقد ترجمت مجلة قضايا اسلامية معاصرة الى العربية طائفة من المناقشات لنظرية «قبض وبسط» ونشرناها في الجزء الثاني من هذه السلسلة «علم الكلام الجديد».

لقد عملت أفكار صاحب «قبض وبسط» على إذكاء الدرس الكلامي، من خلال ما توالد من استفهامات ونقاشات لم تنته حتى هذه اللحظة، وان تراجع عنفوانها، إلاّ ان صاحب «نظرية تكامل المعرفة الدينية» ظل يرفد اطروحته باستمرار، فهو تارة يدافع عن آرائه، واُخرى يضيف اليها، عبْر مقالاته الغزيرة ومؤلفاته المتعددة التي توالدت في العقد الراهن.

ان صاحب «قبض وبسط» الدكتور عبدالكريم سروش أحد الباحثين الذين درسوا فلسفة العلم في أوروبا، وتوفروا على خبرة جيدة بالتراث، خاصة أدب التصوف والعرفان، غير انه يتجافى التراث، بل يسرف في استعارة مناهج بحث وأدوات معرفية من فلسفة العلم في الغرب (كارل بوبر) وفلسفة التاريخ وفلسفة اللغة والهرمنيوطيقا.. وغيرها، ويعمل على تطبيق هذه المناهج والأدوات خارج سياقها المعرفي ونسقها الحضاري الذي تشكلت فيه، وبالرغم من ان تلك الأدوات لا تتيح له إصدار أحكام جزمية، لكنه يصر على اسباغ الاطلاق والشمولية والقطعية على ما يخلص اليه من نتائج، قبل اختبار اداء مناهجه وأدواته ومعرفة امكانية تطبيقها خارج مجالها الخاص.

وقد ظهرت كتابات أخرى بموازاة كتابات صاحب نظرية تكامل المعرفة الدينية، منها ما يستند إلى فلسفة العلم كمدخل لمعالجاته، ومنها ما يلجأ إلى العلوم الألسنية الحديثة والهرمنيوطيقا منها بالذات، وربما يوظف في أبحاثه شيئا من مناهج تحليل الايمان واكتشاف الخبرات الدينية لدى الاتجاهات الحديثة في اللاهوت الغربي.

وتعتبر كتابات الشيخ محمد مجتهد شبستري من الكتابات المتميزة في هذا المضمار، ومجتهد شبستري عالم دين وأستاذ في كلية الالهيات والمعارف الاسلامية بجامعة طهران، عُرِف باهتمامه بدراسة علم الكلام والمقارنات بين الأديان، واهتم برصد المناهج الجديدة في تحليل اللغة وتفسير النصوص، واكتسب خبرة بالعلوم الانسانية الحديثة، أعانه على استيعابها اقامته لمدة عشر سنوات في ادارة المركز الاسلامي في هامبورغ، وإجادته للألمانية.

وبخلاف الدكتور سروش الذي اعتمد على فلسفة العلم كمنهج وأداة في أعماله، فان مجتهد شبستري يستند إلى الهرمنيوطيقا وعلوم الدلالة في قراءة النصوص، وأدوات اللاهوت الغربي المعاصر، وربما التصوف والعرفان الاسلامي، في تحليل التجربة الايمانية وما يستتبعها ويتمخض عنها من تجليات وآثار. ويسعى للافادة من المعطيات الجديدة في العلوم الألسنية للتعاطي مع النصوص.

ومع ان مجتهد شبستري مقل فيما ينشره، لكن أفكاره بالغة الاثارة لدى الدارسين، ولذا انبرى لمناقشتها غير واحد من المهتمين بالحقل نفسه، كما اصدرت دورية شهيرة متخصصة ملفاً موسعاً استكتبت فيه جماعة من الخبراء لنقد وتقويم آرائه[١]. ويمكن الاطلاع على الدراسة المنشورة في الجزء الثاني من هذه السلسلة «علم الكلام الجديد» تحت عنوان

«الهرمنيوطيقا: المقتضيات والنتائج» للدكتور أحمد بهشتي، كمنوذج لنقد أفكار مجتهد شبستري.

وعلى خلفية السجال الفكري المتنامي في قضايا علم الكلام الجديد وفلسفة الدين خصصت مجلة «نقد ونظر» التي يصدرها مكتب الاعلام الاسلامي في الحوزة العلمية أكثر من ملف لدراسة فلسفة الدين والكلام الجديد.

ثانيا: مناهج الاجتهاد

لعل أهم ما اتسم به مسار الفقه في مدرسة أهل البيت عليهم السلام هو تواصل عملية الاجتهاد وتحديث أدوات الاستنباط الفقهي من الداخل. غير ان عملية التحديث كانت تتباطأ أو تتعطل أحياناً، اثر الخشية من تجاوز آراء السلف، ومخالفة المشهور، خصوصاً حين تسود آراء بعض الاعلام وتترسخ مقولاتهم في الوسط العلمي.

وبعد قيام الدولة الاسلامية وجد الفقه الامامي نفسه للمرة الأولى أمام تحدٍ جديد لم يألفه من قبل، يتمثل بمتطلبات شرعنة وتقنين عمل مختلف المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والمالية، والاجابة على الاستفهامات التي تتوالد باستمرار من خلال التطبيق.

ولم يكن الميراث الفقهي قادرا على الوفاء بتلك المتطلبات، في اطار وسائله وقواعده المتاحة، مما دعا الامام الخميني لاطلاق دعوته في تأثير تحول الزمان والمكان على تبدل الفتوى، حيث قال: «ان الزمان والمكان عنصران أساسيان في الاجتهاد، اذ بلحاظ العلاقات الحاكمة في السياسة والاجتماع والاقتصاد في أحد الأنظمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية جعلت نفس ذاك الموضوع ـ بالظاهر ـ موضوعاً جديداً، فيستتبعه حتماً حكم جديد» .

وقد كان لهذه الدعوة أثر ملموس في اشاعة وعي آخر لأثر الزمان والمكان، ومجمل الظواهر الحضارية والاجتماعية المتغيرة، في تبلور فهم للنصوص يتطابق مع الواقع وما يحفل به من مستجدات.

كما حفزت هذه الدعوة الحوزة لعقد مؤتمر علمي لدراسة «أثر الزمان والمكان في الاجتهاد»، تمخض عن عدد وفير من البحوث، طبعت في أربعة عشر مجلداً، واشتملت على شيء من الرؤى المبتكرة والمعالجات الجادة، التي تدعو لاستئناف النظر في مناهج الاجتهاد، والعمل على تفكيك بعض أدواتها، واعادة بنائها في ضوء المتطلبات الراهنة.

وبموازاة ذلك اقترح بعض العلماء في الحوزة العلمية تشكيل علم جديد يخدم عملية الاستنباط الفقهي، يكون رديفاً لأصول الفقه، ويعنى بدراسة فلسفة الفقه، على غرار ما شاع في العصر الحديث من انبثاق فلسفة لكل علم، تدرس حقيقة ذلك العلم ومناهجه وخلفياته وقبلياته.

وسيأتي الحديث عن ماهية فلسفة الفقه، والوظيفة المترقبة لها، وما يميزها عن اصول الفقه ومقاصد الشريعة، فيما يأتي من كلام.

كذلك تبنت مراجع عالية في الحوزة العلمية الدعوة لتحديث الكتب المتعارفة للدراسة، والتحرر من النزعة الاستصحابية في التعامل مع تلك الكتب، التي يكتنفها قصور شديد في مضمونها واسلوبها، فمثلا كرر مرشد الجمهورية الاسلامية السيد علي الخامنئي الدعوة لوضع كتب جديدة في عدة مناسبات، وأوعز إلى ادارة الحوزة العلمية بتشكيل لجان علمية لهذه المهمة، وظل يلح على ذلك في أكثر من مناسبة، حتى انه صرح وهو يخاطب مجموعة من علماء الدين في اجتماعه معهم في الحوزة العلمية في قم بتاريخ ١٢ رجب ١٤١٦هـ قائلا: (ان المفاهيم تشيخ وتفقد رونقها شيئا فشيئاً، فيتوجب استبدالها بمفاهيم جديدة، ليس من الصحيح أن نكتفي ـ مثلا ـ في علم الأصول بكتاب «الفصول» أو «القوانين» في الوقت الذي باتت فيه

بعض بحوثهما في عداد المنسوخات، كما هو عليه اليوم... فالمفاهيم تتعرض للنسخ في شتى العلوم، ومن أجل ملء الفراغ الناجم عن البحوث والمسائل المنسوخة ينبغي طرح مباحث جديدة والوصول بكل حقل من العلوم إلى الكمال المطلوب).

وما زالت عملية اصلاح النظام التعليمي في خطواتها الأولى، ولم تحقق مكاسب هامة حتى الآن؛ لأن استبدال كتاب بكتاب آخر مضى عليه عشرات السنين وأحياناً مئات السنين ليس بالأمر السهل، في مؤسسة تألف القديم، وتتوجس من كل محاولة للتحديث.

ثالثا: الفقه السياسي

أعاق اقصاء فقهاء مدرسة أهل البيت عن مؤسسات الدولة في التاريخ الاسلامي نمو وتكامل الفقه السياسي الامامي، فلم يتبلور التدوين المستقل في قضايا الفقه السياسي إلاّ في فترة متأخرة، وان اشتملت بعض المصنفات الفقهية السابقة أبواباً وفصولا لأحكام متناثرة في الفقه السياسي، مثلما نرى في كتاب «المبسوط» للشيخ الطوسي وغيره. ومنذ قيام الدولة الصفوية في ايران واقتراب بعض الفقهاء من مؤسسة السلطة وقتئذ، جرى اسناد بعض شؤون الدولة لهم، واعتمادهم كمستشارين للسلطان في بعض الحالات، من هنا برزت بين يديهم بالتدريج مشكلات وأسئلة سياسية واجتماعية، أفرزها حضورهم واقترابهم من مؤسسات الدولة، فكتبوا تحت الحاح الحاجة رسائل مستقلة في «الخراج» و «صلاة الجمعة»، كما ظهرت لديهم فيما بعد، أي في القرن الثالث عشر الهجري بعض الرسائل في «الجهاد».

وفي العصر الصفوي يعثر الباحث على اشارات صريحة للقول بولاية الفقيه في عصر الغيبة، اذ نص المحقق الكركي المتوفى سنة ٩٤٠هـ على ان

الفقيه منصوب من قبل الأئمة عليهم السلام في عصر الغيبة، نائب عنهم في جميع ما للنيابة من مدخل، بالاستناد إلى مقبولة عمر بن حنظلة.[٢]

وبعد مضي أكثر من قرنين كتب الفقيه أحمد النراقي المتوفى سنة ١٢٤٥هـ بحثاً مستوعباً في كتابه «عوائد الأيام» «في بيان ولاية الحاكم وما له فيه الولاية على ما جاء في الأخبار»[٣].

ومنذ عصر الشيخ مرتضى الأنصاري المتوفى سنة ١٢٨١هـ دأب الفقهاء على بحث مسألة الولاية العامة للفقهاء في سياق بحث البيع من مؤلفاتهم الفقهية، غير ان الفقه السياسي الامامي اتسع افقياً وامتد عمودياً في عهد ما يعرف بثورة الدستور، وما أفرزه الصراع السياسي مع السلطة القاجارية في إيران، فكتبت كتابات عديدة في هذا المجال، كان أشهرها كتابي «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» للشيخ محمدحسين النائيني، ورسالة «تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل» للشيخ فضل الله النوري الشهيد في ثورة الدستور المعروفة بالمشروطة سنة ١٣٢٧هـ .

وبعد صدمة المشروطة دخل الفقه السياسي الامامي مرحلة سكون تواصلت سنوات عديدة، إلى ان أطل الامام الخميني من على منبر الدرس في منفاه في النجف الأشرف بسلسلة محاضرات فقهية ألقاها سنة ١٣٨٩هـ، وأشاد فيها الهيكل الأساسي لنظرية ولاية الفقيه، فافتتح بذلك عهداً جديداً من البحث والتحقيق في الفقه السياسي في الحوزة العلمية، وأصبحت تلك المحاضرات مصدرا لإلهام الفقهاء والباحثين في قضايا الاجتماع السياسي والمشروعية السياسية والدولة الاسلامية في الثلاثين سنة الماضية.

لكن المنعطف الكبير في مسار الفقه السياسي هو ما حدث بعد قيام الدولة الاسلامية، عندما انبثقت فجأة حاجات متنوعة تتصل بالتكييف الدستوري الاسلامي للسلطة ومؤسساتها، وشرعنة المؤسسات السياسية

والادارية، وتداول السلطة، والعلاقات الدولية.. وغير ذلك. فوجد الفقه نفسه للمرة الأولى أمام تحديات واستفهامات شتى لم تواجهه فيما مضى.

وكاستجابة لهذا الواقع الجديد ظهرت الكثير من المقالات والبحوث والمؤلفات، بل صدرت دوريات متخصصة لمعالجة تلك الموضوعات. وتجيء في طليعة ذلك كتابات السيد كاظم الحائري في «أساس الحكومة الاسلامية» و«ولاية الأمر في عصر الغيبة»، والشيخ عباس علي عميد زنجاني في «الفقه السياسي، خمسة أجزاء»، والشيخ أبو الفضل شكوري في «الفقه السياسي، جزءان»... وغيرها.

إلا ان بعض الكتابات في الفقه السياسي التي صدرت في السنوات الأخيرة، وتناولت قضية تداول السلطة وحدود ولاية الفقيه ومصدر مشروعيتها، أثارت موجة من النقاشات الفقهية، ولعل من أبرزها كتاب «حكمت وحكومت = الحكمة والحكومة» للشيخ مهدي حائري يزدي، المتوفى في ٢٤ ربيع الأول ١٤٢٠هـ.

والذي تصدى لمناقشة كتابه هذا فقهاء معروفون، منهم السيد كاظم الحائري، الذي ناقش آراءه في سلسلة محاضرات في درسه الفقهي، ونشرتها مجلة ((الفكر الاسلامي)) في عددها العشرين.

وانقاد الشيخ مهدي حائري إلى مناظرة فقهية مع الشيخ عبدالله جوادي آملي على صفحات مجلة «الحكومة الاسلامية» الصادرة عن مجلس خبراء القيادة، ثم نشرتها بالعربية مجلة ((قضايا اسلامية معاصرة)) في ملفها حول الفكر السياسي الاسلامي[٤].

ومما سجله الشيخ جوادي آملي على أفكار الشيخ حائري، ان الاخير وقع في قياسات باطلة أحياناً عندما ساق أدلته، مضافا إلى خلط بين المفاهيم، واقتناص نتائج ورؤى من النصوص لا يحكيها ظهورها.

وبعد فوز الرئيس السيد محمد خاتمي برئاسة الجمهورية دعا إلى المجتمع المدني، وأثارت هذه الدعوة طائفة من الباحثين في الحوزة العلمية، باعتبار المجتمع المدني مقولة وممارسة ولدت في فضاء المجتمع الغربي بعد عصر النهضة. لذلك سارع الرئيس خاتمي لتوضيح ما يعنيه بالمجتمع المدني بأنه المجتمع الذي أنشأه النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعد هجرته إلى المدينة المنورة.

وتفاعلت فكرة المجتمع المدني بشدة في سنوات حكم السيد خاتمي، فعقدت عدة ندوات وحلقات دراسية لعرضها ومناقشتها، وكتِبت الكثير من المقالات وصدرت عدة كتب لمعالجتها، بنحو أضحت واحدة من أهم المشاغل الفكرية للنخبة في ايران راهناً.

ويمكن القول ان الفقه السياسي الامامي اختصر في أقل من ثلاثين عاماً رحلة أكثر من ألف عام طواها الفقه السياسي السني، وكان منجز الفقه الامامي بالغ الثراء والتنوع في هذا المضمار، بيد ان معظم هذا الانتاج ظل يحجبه عامل اللغة لأنه مدون بالفارسية، فلم تجد طائفة من الباحثين طريقاً يوصلهم إلى ابداعاته وكشوفاته الواسعة.

سلسلة المشهد الثقافي في إيران

تلك أبرز الحقول التي تبلورت فيها مكاسب مميزة للفكر الاسلامي في ايران بعد انتصار الثورة الاسلامية.

وبغية مواكبة هذه المكاسب، والتعرف على ما اكتنف مسار الفكر الاسلامي في العقدين الأخيرين ١٩٧٩ ـ ١٩٩٩، أعددنا سلسلة كتب تصدُر تباعاً، تحكي معالم «المشهد الثقافي في إيران». وتكشف لقراء العربية الأبعاد الهامة للتحولات المعرفية والثقافية لدى قطاع واسع من النخبة في الحوزة العلمية والجامعات.

وحرصنا على انتقاء كتابات تعرض مختلف وجهات النظر في القضية الواحدة، من دون أن نشفع هذه الكتابات بمراجعات تقويمية أو اصدار احكام لصالح رؤية خاصة.

وتمت عملية الانتقاء بعد رصد تواصل لمدة تناهز العقدين لما ينشر في الصحف والدوريات والندوات والمؤتمرات، فضلاً عما يصدر من كتب في الجمهورية الاسلامية الايرانية، ومطالعتها، وفرز ما هو جيد منها للترجمة إلى العربية، ثم مراجعتها وتحريرها بعد الترجمة.

وحاولنا أن نختار نماذج في كل موضوع من الكتابات الجادة لعلماء وباحثين معروفين، يمثلون التيارات الفكرية السائدة في الحوزة والجامعات الايرانية.

ونود أن نُذكِّر بأن الأفكار المنشورة في هذه السلسلة ما زال الأعم الأغلب منها في طور الصيرورة والولادة؛ ولهذا فهي تشتمل على طائفة من الاستفهامات والافتراضات والملاحظات والرؤى الاشكالية القلقة، والتي لم تتبلور بعد في صيغة نظرية محددة.

من هنا ينبغي ان يتناول الباحثون هذه الافكار بالدراسة والتحليل والنقد، ذلك ان أصحابها لا يحسبون انها افكار جزمية، وانما هي مجموعة رؤى مشبعة بالاستفهامات والتساؤلات المختلفة.

وبصراحة انها «أفكار للمناقشة» لا يعني نشرها تبنيها والحماس لها بالضرورة، بقدر ما يعني مواكبة القارئ العربي لأداء الفكر الاسلامي في ايران، واكتشاف حقول هذا الفكر وآفاقه المعرفية الجديدة، والأنصات لإيقاع صوت المفكر المسلم ومشاغله في فضاء تطبيق الشريعة ومحاولة أسلمة مرافق الدولة والمجتمع.

ويضم الكتاب الأول مجموعة من الدراسات والحوارات والندوات حول «فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة». وهي تمثل خلاصة وافية لما نشر حول هذه القضية في الجمهورية الاسلامية الايرانية في السنوات الاخيرة.

فلسفة الفقه

تشهد فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة اهتماماً متنامياً في الحوزة العلمية، يمكن ملاحظته من خلال تنوع الكتابات في هذا المضمار، وملاحقة طائفة من التلامذة لهذه الكتابات ومحاولة استيعابها في اطار متطلباتهم العلمية.

ويلوح في الأفق اتساع وتكامل بحوث فلسفة الفقه في الحوزة في الأيام القادمة، لاسيما اذا ما لاحظنا المسيرة العلمية الخصبة للعلوم الاسلامية ومعطيات التجربة الاجتهادية في مختلف المعارف الاسلامية فيها.ويعود ذلك الى قصور العلوم الشرعية الموروثة عن استيعاب جملة من الرؤى المستحدثة، والاجابة على الاستفهامات المتنوعة في إطارها التقليدي، مما حفّز بعض الباحثين والدارسين في حقل هذه العلوم لاقتراح تحديث وتنمية العلوم الموروثة، وبناء علوم موازية لها، تتسع لاستيعاب نمط جديد من البحوث، وكانت الدعوة لتدشين علم يهتم بفلسفة الفقه واحدة من أحدث هذه المقترحات، التي نادى بها جماعة من الدارسين في الحوزة العلمية في السنوات الأخيرة، وبادروا لتدوين عدة ابحاث تصوغ رؤى أولية لأسس هذا

العلم ومداراته وغاياته، كما عقدوا بضع حلقات نقاشية للتحاور في تلك الرؤى وإنضاجها .

وفلسفة الفقه كأي علم في طور الصيرورة والتشكيل تنوعت الاجتهادات في تحديد معالمه، وبيان حدوده، وتشخيص موضوعه، واكتشاف منهجه، ومعرفة وظيفته، وموقعه في سلم العلوم الشرعية، خاصة علاقته بالفقه وأصول الفقه ومقاصد الشريعة. وبالرغم من تباين مواقف الدارسين لفلسفة الفقه إزاء هذه القضايا، غير أنهم متفقون جميعاً على ضرورة إنشاء علم يُعنى بدراسة فلسفة الفقه في هذا العصر، على غرار ما شاع من انبثاق فلسفة بجوار كل علم، تتناول تحليل ماهية ذلك العلم، وفهمها فهما يغور في خلفياتها، ويوضح مناهجها، ويشرح التنظيم الأمثل لتلك المناهج، ودائرتها، وأهدافها، ومجموعة العوامل التي تتحكم في تقنين أسس ذلك العلم ومرتكزاته .

البواعث

انطلقت الدعوة لبناء علم يعنى بفلسفة الفقه في السنوات الأخيرة في الحوزة العلمية، وعقدت عدة ندوات ونشرت عدة مؤلفات وبحوث تعالج ماهية هذا العلم ومجاله ومسائله. ويمكن القول إنّ بواعث هذه الدعوة تتلخص فيما يلي:

١. إنّ قيام الدولة الاسلامية وسعيها لأسلمة المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية طرح عدداً وفيراً من الاستفهامات الفقهية الجديدة، مما لم يألفها العقل الفقهي من قبل، وتجاوزت الاستفهامات التعرف على الأحكام الشرعية الخاصة بالاجتماع الاسلامي إلى السؤال عن: مجال الفقه وحدوده، وقيمة الفقه الموروث، وأثر الزمان والمكان في الاجتهاد، وعلاقة الاستنباط الفقهي بالعلوم البشرية ومكاسبها،

وأثر خلفية الفقيه ورؤيته الكونية في اقتناص مدلول النص، وضمانات موضوعية عملية الاستنباط وعدم تعرضها لتحيزات ومواقف قبلية ... وغير ذلك.

ولم يكن بوسع الفقه أو علم الأصول المتداول الإجابة عن الكثير من هذه الاستفهامات، مما حفّزَ بعض الدارسين لتحليل تلك الاستفهامات واقتراح مجموعة رؤى ومفاهيم وافتراضات، تصلح أن تشكل بنية تحتية أولية لتدشين علم جديد خارج مجال الفقه وأصوله.

٢. تطور العلوم الانسانية، خاصة ما يتصل منها بوشيجة عضوية بعلم الاصول والفقه، مثل: الألسنية والاتجاهات النصوصية الراهنة، والحقوق والقانون، وفلسفة العلم، وعلم النفس، والاجتماع، والانثروبولوجيا... وغيرها.

وانفتاح نخبة من طلاب الدراسات الشرعية على هذه العلوم، عبر تجسير العلاقة بين الحوزة والجامعة، وانخراطهم في دراسات تكميلية في فروع العلوم الانسانية في الجامعة، ومتابعة دراساتهم العليا في هذه الفروع، بل وابتعاث البعض منهم لمواصلة تعليمه في الجامعات الغربية، ثم عودته بعد التأهيل الأكاديمي لممارسة وظيفته كباحث وأستاذ في الحوزة العلمية.

وكان لحضور هذه النخبة في أروقة الحوزة أثر بالغ في إضاءة شيء من الابعاد الخفية للعلاقات بين علم الاصول والفقه من جهة والعلوم الانسانية المعاصرة من جهة أخرى، واكتشاف بعض الحقول المشتركة والقواعد العامة بينهما.

وهكذا أضحى من الأهمية بمكان المناداة بصياغة فلسفة للفقه تكون بمثابة ما للعلوم الأخرى من فلسفات.

٣. الشعور بضرورة اصلاح النظام التعليمي في الحوزة العلمية، وعقد عدة ندوات علمية لمناقشة هذه المسألة، ودراسة مواطن قصور العلوم

والكتب المتعارفة في الدرس الحوزوي عن الوفاء بالمتطلبات المعرفية والثقافية للاجتماع الإسلامي اليوم.

وتبلور جملة رؤى تدعو لاستئناف النظر في التراث، واعادة بناء العلوم الاسلامية، وتدشين حقول جديدة تواكب وتيرة التحولات الحياتية المتسارعة، وتجيب عمّا يتوالد على الدوام من اشكاليات تكتنف التجربة الفقهية. فكانت فلسفة الفقه من أهم الحقول التي نادت بها طائفة من المهتمين باعادة بناء العلوم الاسلامية، باعتبار أن حيوية الاجتهاد الفقهي تستند الى حيوية الاجتهاد في بقية العلوم الاسلامية، والحرص على تنمية روحٍ الابداعٍ وتأصيل علوم جديدة، مثلما نمت بالتدريج العلوم الاسلامية عموديا وافقيا بمرور الزمان.

الأغراض

ليس المقصود من كلمة (فلسفة) المضافة الى (الفقه) هو المعنى المعروف للفلسفة في تراث المعقول الاسلامي، وهو (العلم بأحوال الوجود من حيث هو موجود) لأن الفلسفة بهذا المعنى تُعنى بدراسة الوجود المطلق والاعراض اللاحقة للوجود بنحو عام. بينما فلسفة الفقه مثل بقية الفلسفات المضافة التي تطلّ على موضوعها من الخارج، وتتولى تحليله وتفسيره واستكناه أبعاده وحدوده، والتعرف على ماهية ذلك العلم، بوصفه ظاهرة قابلة للبحث والتحليل، مضافاً إلى دراسة القبليات والفرضيات المستترة وراء المقولات والقواعد الكلية للعلم، ومعرفة كل ما من شأنه أن يساهم في صياغة مفاهيم العلم ويحدّد اتجاهه ويتحكم في مناهجه.

إن النسبة بين الفقه وفلسفته كالنسبة بين القانون وفلسفة القانون، والاخلاق وفلسفة الاخلاق، والتاريخ وفلسفة التاريخ، واللغة وفلسفة اللغة... وهكذا، هي كالنسبة بين كل علم وفلسفته. فالفقه كما هو معروف يتناول

الاحكام الشرعية لعمل المكلف، اي انه علم استنباط الاحكام الشرعية، وتحديد الموقف العملي تجاه الشريعة بنحو مستدل، بالتوكؤ على أدوات وقواعد يجري تنقيحها في أصول الفقه. بينما لا يبحث فلسفة الفقه اسلوب الاستنباط، ولا علاقة له ببيان الموقف العملي تجاه الشريعة، وإنما يتجاوز ذلك إلى ميدان آخر يتناول فيه تشريح ماهية الفقه، واكتشاف طبيعة نسيجه الداخلي ومكوناته، وكيفية نشأته وتطوره، وتفاعله مع المؤثرات الزمانية والمكانية والبيئة الجغرافية، والتأثير المتبادل بينه وبين الاعراف والعادات والتقاليد، والعصر الذي انتج في فضائه الثقافي ومحيطه الحضاري، مضافاً إلى دراسة اصطباغ الفقه بقبليات الفقيه ومنظوره الذاتي، ولون ثقافته، وميوله، ومزاجه، وبيئته الخاصة، والمحيط الذي نشأ وترعرع فيه.

إن فلسفة الفقه ترمي لتناول هذه المسائل ودراستها خارج دائرة الاستنباط الفقهي، بما يتيح لدارسي فلسفة الفقه التوغل في عمق العملية الفقهية، وتفكيك العناصر الظاهرة والمستترة المكونة للموقف الفقهي، وانجاز قراءة اخرى لاختلاف الفقهاء، لا تستند إلى التفسير الموروث لهذا الاختلاف؛ لأن الباحث في فلسفة الفقه لا يقف عند السطح، بل يجري عملية حفر وتنقيب عميقة في طبقات المعرفة الفقهية، ويقودنا إلى منابع هذه المعرفة وجذورها وما تستقي به من روافد.

إنّ فلسفة الفقه تطمح لبيان حقيقة علم الفقه والكشف عن الهوية التاريخية والاجتماعية للفقه، وتحديد العناصر الراقدة خلف عملية الاستنباط، من مسلّمات وفرضيات وقبليات ومباني، تتنوع بتنوع تجارب الاستنباط، وطبيعة الفضاء المعرفي الذي تتمخّض في داخله تلك التجارب.

وبعبارة موجزة يترقب دعاة فلسفة الفقه أن يتولى هذا العلم تفكيك نسيج الفقه ليرينا كيفية صياغته، ويكشف لنا عن طبيعة المعارف والأدوات

الخفية الثاوية في بنيته الداخلية، بنحو نستطيع معه تشخيص ثغوره وتخومه ومساراته، وكافة منابعه ومرتكزاته وسماته وأهدافه.

إنّ فيلسوف الفقه كأنه باحث في الآثار، فعندما يحفر الآثاري طبقات التربة ويغور في اعماق التلال الأثرية، يبتغي التعرف على النمط الحضاري السائد قبل آلاف السنين، ثم يقوم بتشكيل صورةٍ تشي بخصائص وأحوال الحضارة موضوع دراسته، بالافادة من مجموعة لقى واختام وألواح طينية وفخاريات أثرية، واجراء بحوث تحليلية دقيقة عليها، بتفحّص وتأمل كل شكل أو صورة أو كتابة أو اشارة مهما كانت بسيطة، وتوظيفها في قراءة تلك الحضارة.

وهكذا يعمل الدارس في فلسفة الفقه، فإنه يمارس حفريات معرفية في التراث الفقهي، بهدف بلوغ الأنساق الداخلية الخفية، والمقدمات والمبادئ والمسلمات غير المرئية التي تسبق العناصر المرئية الظاهرة في الاستنباط، وتوجّه مسار عملية الاستدلال الفقهي، سواء كانت آراء كلامية، أو مقولات فلسفية، أو علوماً اجتماعية، أو موروثات تربوية مترسبة في لاوعي الانسان منذ المراحل الأولى في حياته.

ان فلسفة الفقه تهتم بتشخيص ما يطبع المعرفة الفقهية، وما تتلون به هذه المعرفة من رؤية الفقيه الكونية، وثقافته، ومحيطه، اي انها تغامر باجتراح اسئلة غير مألوفة، أو على الاقل لم تكن متداولة فيما مضى، من قبيل: هل الفقيه المتكلم والفقيه المحدِّث والفقيه الفيلسوف والفقيه العارف يتعاطون مع نصوص الكتاب الكريم والسنة الشريفة من منظور واحد، فيستظهرون منها مدلولا مشتركا، لاتساهم في تكوينه سوى المواضعات العرفية والتبادر اللغوي، أم أن النص يتجلّى في ذهن كل منهم بصورة تتناسب مع ما يثوي في وعيه ولا وعيه من خلفيات مسبقة؟

ثم ما هو أثر الاعراف والقيم السائدة في المجتمع في تبلور مدلولات النص؟

وما هو دور الاحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في نمو الفقه أو انكماشه؟

وما هي العلاقة بين مشاركة الفقيه في الحياة السياسية الاجتماعية واتجاهه الفقهي؟

أليست المعرفة الفقهية واحدة من ضروب المعارف البشرية؟ فهل يمكن جعلها بمعزل عن التحولات الهائلة في علوم الألسنية والقانون والنفس والتربية والاجتماع والانثروبولوجيا؟

وهل هناك علاقة بين تطور العلوم الطبيعية والعلوم البحتة والمعرفة الفقهية؟

أليس هناك تأثير متبادل بين التفكير الفقهي ومسار الحضارة الاسلامية، باعتبار الفقه أحد المنجزات العلمية لهذه الحضارة، وهو بالتالي تعبير عما تزخر به الحضارة الاسلامية من ابداع وابتكار؟ فإذا ازدهرت أية حضارة تزدهر تبعاً لذلك معارفها وفنونها وآدابها، اما اذا انكفأت وانحطت فسوف تنحط معارفها وفنونها وآدابها ايضاً، فماذا ورث الفقه الاسلامي من عصور الانكفاء والتراجع؟

وأخيراً أليست المعرفة الفقهية معرفة نسبية تاريخية محكومة بالحقبة الزمنية المنتجة في فضائها؟ فلماذا يتعامل البعض مع هذه المعرفة وكأنها معرفة مطلقة أبدية، من دون ان يدري ان الفقه لن ينفصل عن الحياة البشرية وما تحفل به من تحولات شتى ووتيرة تغيير متسارعة، ومن دون ان يميز بين الفقه والشريعة، فالشريعة خالدة فيما المعرفة الفقهية لا تنفك عن البيئة والمحيط؟

هذه نماذج من سلسلة استفهامات كثيرة يطمح دعاة فلسفة الفقه إلى اقتحامها والبحث في آفاقها. والتأمل في هذه الاستفهامات يشي بوظيفة هذا العلم ومدياته، وهذا يعني ان مديات فلسفة الفقه تتجاوز اهتمامات علم اصول الفقه المعروفة ولا تتوقف عندها، فبالرغم من ان بذور فلسفة الفقه أثمرتها بحوث الاصوليين والفقهاء وتغذت في حقل هذه البحوث، بل اعتبر أحد الباحثين علم الاصول بمثابة فلسفة للفقه، لكن فلسفة الفقه تتسع لمباحث جديدة لم يطرقها علم الاصول، ذلك أن مهمة علم الاصول تتلخص في تأمين العناصر المشتركة في عملية الاستدلال الفقهي واستنباط الاحكام الشرعية، بينما تدرس فلسفة الفقه الخلفيات، التي تسبق تلك العناصر، وتوجه آليات استخدامها في الاستنباط، وبعبارة موجزة إن فلسفة الفقه تنقلنا إلى «ماوراء اصول الفقه» و«ماوراء الفقه» فتقودنا إلى مجال آخر مختلف، وتمنحنا رؤية معمقة تبصرنا بما يكتنف فهم النصوص وتحديد مدلولاتها من عوامل، وما يوجه عملية تعاطي ادوات الاستدلال الفقهي برمتها.

ان فلسفة الفقه تضع بين يدي الفقيه أدوات اضافية ظلّت خارج دائرة الاستنباط زمناً طويلا؛ لأنها كانت مستترة وراء الأدوات المتداولة في الاستدلال الفقهي، ولم يشعر دارسو الفقه فيما مضى أنهم بحاجة إلى غيرما هو متاح لديهم، لا سيما وأن فلسفة الفقه لا تدخل مباشرة في عملية الاستنباط، وانما تطل على هذه العملية من الخارج، وتتعامل مع نتائج ومعطيات الاستنباط، مضافا إلى اهتمامها قبل ذلك بالمبادئ التي ينطلق منها الفقيه، ونوع المنهج الذي يستخدمه وأثره في تحديد الموقف الفقهي.

وهذا يعني أن فلسفة الفقه تستقي أدواتها من عدة علوم؛ لذلك ينبغي أن تنفتح على مكاسب العلوم الانسانية الراهنة، للاستعانة بها في حفرياتها المعرفية؛ لأن تبلور صيغة نظرية علمية لفلسفة الفقه في وعي الدارسين

يتوقف على تلقي بعض الأسس في اللسانيات والهرمنيوطيقا، وفلسفة العلم... وغير ذلك.

المواقف

فلسفة الفقه علم في طور الصيرورة، وهو كأي علم في مرحلة ولادته يصبح مجالاً رحباً لتنوع الاجتهادات وربما تباينها، وتعدد الآراء وتقاطعها. وقد يفضي ذلك إلى سجالات ومنازعات لفظية ينجم عنها اضطراب المواقف والتباسها.

وتبدو هذه الحالة بوضوح في فلسفة الفقه؛ لأن هناك طائفة من طلاب العلوم الاسلامية في الحوزة العلمية تتبرم حتى من العبارات والأساليب البيانية الجديدة، وتضيق ذرعاً بأية محاولة لتنمية الموروث، فضلاً عن تخطي بعض حقوله. فكيف إذا صدم هؤلاء موقف اجتهادي جديد، يدعي أنه يسعى لتأصيل علم ينخل التراث الفقهي، ويتقصى الثغرات المنهجية التي تمنى بها الممارسة الفقهية، ويُعلن عن الأطر الجوانية التي تشكل أنساقاً تحتية لهذه الممارسة؟

كما أن بعض دعاة هذا العلم الجديد أنفسهم لم تستبن لهم معالمه ومسائله ومنهجه، فأمسى كل واحد منهم يتكلم في مفهومات مختلفة، تمتزج فيها الافتراضات بالأماني والمقترحات.

ولعل ذلك يعود لتنوع المرجعيات الفكرية التي تصدر عنها هذه الآراء، وعدم مساهمة عدد مناسب من الباحثين في الحوزة العلمية وخارجها في دراسة الرؤى الأولية لفلسفة الفقه، واختبار افتراضات هذا العلم، وتشخيص المنابع التي نهلت منها، ومدى جدّيتها في التعبير عن الأهداف المتوخاة من فلسفة الفقه.

وقد يستغرق النقاش في هذه القضية مدة طويلة نسبياً، وتتسع دائرة المشاركين فيه بالتدريج، مما يعني أن قضية فلسفة الفقه أذكت فاعلية العقل الفقهي فأقحمته عالماً لم يكن في اطار اهتماماته من قبل، وعملت على الاقلاع به عن شيء من مشاغله التقليدية إلى هموم بديلة.

ويمكن القول: إنه متى ما تغلغلت آراء دعاة فلسفة الفقه بشكل أعمق في فضاء الدراسات الشرعية، وأثارت ردود فعل ايجابية وسلبية أوسع، سيعجل ذلك في انضاج هذا العلم وصياغة معالمه النظرية وتجلي مرتكزاته وأصوله المنهجية.

الاتجاهات

بالرغم من أن تسمية (فلسفة الفقه) أصبحت عَلَماً يستخدمه قطاع من الدارسين عند الحديث عن هذا العلم، غير أن هناك تسميات أخرى يحلو لبعض المهتمين بهذه القضية أن يطلقها، منها على سبيل المثال: ماوراء علم الفقه، علم كلام الفقه، علم علم الفقه، علم معرفة الفقه، نظرية معرفة الفقه، ابستمولوجيا الفقه، علم اجتماع الفقه، سوسيولوجيا الفقه. ويبدو أن هذه التسميات ينطلق كل منها من الزاوية التي يعاينها لفلسفة الفقه، ويحسب أن هذا العلم تتمحور وظيفته حولها.

ولا يتوقف تنوع وجهات النظر عند المسألة السابقة، وإنما يتعدّاها إلى خلط بعض الدارسين بين فلسفة الفقه وأصول الفقه، وبين فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، فبينما ذهب البعض إلى أن فلسفة الفقه هو شعبة من أصول الفقه، وتحمس في الذود عن رأيه هذا، أدرج آخرون مقاصد الشريعة في فلسفة الفقه، وتمدد واستطال لديه مدلوله بحيث دمج فيه مساحة شاسعة من علوم المعقول والمنقول، زحفت على مباحث من علم الكلام، وفلسفة الدين، وعلم الاصول، والتفسير، والحديث... وغيره.

إن فلسفة الفقه بمثابة علم اجتماع الفقه «سوسيولوجيا الفقه» ونظرية المعرفة الفقهية «ابستمولوجيا الفقه». خلافاً لما يراه بعض الدارسين ممن اعتبر فلسفة الفقه شعبة من اصول الفقه، أو البعض الآخر الذي خلط بين فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة.

وأخال أن مثل هذا الخلط لا تسوغه المبررات التي ذكرت في محلها؛ لأن فلسفة الفقه علم لا يلتقي مع أصول الفقه ومقاصد الشريعة إلا في اطار لقاء الفقه مع هذين العلمين، بل انهما أقرب للفقه منهما إلى فلسفة الفقه، اذا ما كان العلم الأخير يرمي لتشخيص النسيج المستتر للفقه واكتشاف انساقه الجوانية، ومختلف القبليات والمسلمات التي تصوغ المنظورات الفقهية.

بينما تهتم مقاصد الشريعة بالتعرف على اهداف الشريعة وغاياتها الكلية، وتحديد الحِكَم والمصالح والملاكات الملحوظة للشارع في الأحكام. وتلك مهمة خارج الاطار المفترض لفلسفة الفقه.

وهكذا يدرس علم الأصول القواعد الممهدة للاستنباط، ولا يعالج ما يتصل بعملية الاستنباط من خلفيات ومبادئ.

إن المهمة المفترضة لفلسفة الفقه لا تنصب على تنقيح قواعد الاستنباط، والتنقيب عن دليليتها وحجيتها، مثلما هي وظيفة أصول الفقه. وإنما يذهب هذا العلم الى ماوراء تلك القواعد ويعالج قضايا أبعد مدى مما تتحرك في حدوده القواعد الاصولية، كما ألمحنا لذلك فيما سبق.

ويبدو أن دمج فلسفة الفقه بعلم الاصول تارةً، وبالمقاصد تارةً أخرى، نجم عن عدم اتضاح المجال الخاص لهذا العلم ومدياته.

اننا لا ننكر وجود صلات عضوية وثيقة بين اصول الفقه ومقاصد الشريعة وفلسفة الفقه، خاصة إذا لاحظنا أن علم الاصول هو المحضن

الذي توالد في فضائه هذان العلمان، إلاّ أن نشأة العلوم في التاريخ تكررت فيها حالة ولادة علوم متعددة من رحم علم واحد يمثل الأم لها. كما في ولادة علم الفقه في أحضان علم الحديث، وعلم الاصول في أحضان علم الفقه، وهكذا ولد علم المقاصد في احضان علمٍ الاصول، مثلما يولد الآن علم فلسفة الفقه في سياق علم الاصول أيضاً، غير أن فلسفة الفقه تستدعي مكوناتها من علوم اخرى ايضاً، مثل فلسفة الدين، وعلم الكلام القديم والجديد، وعلم التفسير والهرمنيوطيقا، والعلوم الألسنية، وغيرها.

وبوسعنا التعرف على تنوع هذه العلوم الثلاثة وتمايزها عبر الاستعانة بغرض كل واحد منها؛ لان الغرض أحد المعايير الهامة للتمييز بين العلوم حسب قول المرحوم الشيخ محمد كاظم الخراساني في كفاية الاصول. فالغرض الذي يلبيه علم الاصول هو ـ كما مر ـ تأمين العناصر المشتركة في الاستنباط الفقهي، أي أن مهمة هذا العلم ذرائعية آلية منهجية منطقية، فهو آلة الاستنباط، ومنهج البحث الفقهي، وبكلمة بديلة انه منطق الفقه.

اما مهمة فلسفة الفقه فانها تقع خارج هذا المجال، لأنها مهمة معرفية «ابستمولوجية» واجتماعية «سوسيولوجية»، فهو لا يؤمّن للفقيه عناصر وأدوات الاستنباط، بل لا يساهم في انتاج الفقه مثلما هي مهمة علم الاصول، وإنما يتمحور دور فلسفة الفقه في تفسير وبيان مضمون الفقه، وتشريح عملية تكوين الفقه، وتحليل نسيجه الداخلي، واكتشاف ما يرقد وراءه. بمعنى انه بينما تتولى أدوات علم الاصول وقواعده بناء الفقه، تصف لنا فلسفة الفقه أثر ما قبل تلك الادوات والقواعد في أداء الفقيه واستنباطه، وتسعى لمعاينة صيرورة الفقه ومختلف العوامل المؤثرة في تشكيله.

أما مقاصد الشريعة فهي «المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع احوال التشريع أو معظمها»[5]. وعلمٍ المقاصد يدرس أهداف الشريعة وغاياتها العامة، وهذا العلم نشأ أيضا في اطار علم الاصول ـ كما ألمحنا ـ وبلغ مرحلة متقدمة على يد الشاطبي الغرناطي المتوفى سنة٧٩٠ هـ في كتابه «الموافقات في أصول الشريعة»، وأعاد تحريره بعد ستة قرون الشيخ محمد الطاهر بن عاشور المتوفى سنة ١٣٩٣هـ في كتابه «مقاصد الشريعة الاسلامية» واصطلح عليه «علم المقاصد».

وفي تراث مدرسة أهل البيت ظهرت كتب عديدة كانت تمثل بداية مبكرة للمنحى المقاصدي التعليلي، من اقدمها كتاب «علل الشرائع» للمفضّل بن عمر[٦]، واشهرها كتاب «علل الشرايع» للشيخ الصدوق المتوفى سنة ٣٨١ هـ[٧].

ويبدو أن هذه المؤلفاتٍ نهجت نهجاً حديثياً أثرياً، كما نلاحظ فيما وصلنا منها، لكنّ ظروفاً تاريخية أعاقت نمو وتكامل هذا المنحى المقاصدي التعليلي، فلم يخط خطوات مميزة تتجاوز الجهود الواسعة في بداياته في مدرسة أهل البيت، مما يلزم استئناف النظر في تطوير المنحى المقاصدي التعليلي في التفكير الفقهي، بالإفادة من ذلك التراث، مضافاً إلى التراث المقاصدي الذي أنجزه العلماء المسلمون.

وقد بدأ الاتجاه المقاصدي يتبلور بوضوح في أثار جماعة من الدارسين في الحوزة العلمية أخيراً، وهذا ما نلاحظه في الكتابات المتنوعة حول (المصلحة) وأثرها في التشريع الاسلامي، ودراسة اثر الزمان والمكان في الاجتهاد، والاهتمام بالأبعاد الاجتماعية للفقه، ومراعاة الضرورات والأولويات في تطبيق الشريعة[٨].

فلسفة الفقه في آثار السابقين

عادة ما تنشأ العلوم بامتصاص مكوناتها من العلوم السابقة لها، والتي تجد فيها بذراتها الجنينية، ثم تأتلف هذه البذرات فتتكون منها خميرة العلم الجديد، عندما يحين أجل ولادة هذا العلم وصياغة مرتكزاته وأسسه على يد أحد العلماء.

ويمكن ان نعثر على بوادر فلسفة الفقه في آثار غير واحد من الفقهاء والاصوليين في العصر الحديث، لكن الجهد التأصيلي الذي بلور مفهومات واضحة في حقل فلسفة الفقه سبق اليه الشهيد محمد باقر الصدر قبل أربعين عاماً تقريباً، في بحثه لاكتشاف المذهب الاقتصادي في الاسلام، وحديثه عن الخطر الذي يحف بعملية الاكتشاف، باعتبارها انعكاسا لاجتهاد معين، وهو خطر تسرب الذاتية إلى عملية الاجتهاد، واشتداد هذا الخطر وتفاقمه بفعل الابتعاد عن عصر النص[٩].

فقد عقد الشهيد الصدر بحثاً مفصلاً درس فيه منابع الذاتية في الاجتهاد، وحددها بأربعة منابع هي «تبرير الواقع، ودمج النص ضمن إطار خاص، وتجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه، واتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص»[١٠]. وهنا يشير بصراحة إلى انه يقصد «باتخاذ موقف معين تجاه النص: الاتجاه النفسي للباحث، فان للاتجاه أثره الكبير على عملية فهم النصوص»[١١].

وفي السياق ذاته يؤكد الشهيد مرتضى المطهري بوضوح أثر المحيط الاجتماعي في توجيه عملية الاستنباط الفقهي، إذ يقول: «لو أن أحداً أجرى مقارنة بين فتاوى الفقهاء، وتعرف في الوقت نفسه على ظروف حياة كل فرد منهم وطريقة تفكيرهم في مسائل الحياة؛ لعرف كيف أن المنظورات الفكرية لكل فقيه ومعلوماته عن العالم الخارجي المحيط به تؤثر في فتاواه، بحيث إن فتوى العربي تفوح منها رائحة العرب، ومن فتوى الاعجمي رائحة

العجم، ومن فتوى القروي رائحة القرية، ومن فتوى ابن المدينة رائحة المدينة»[١٢].

ولسنا هنا بصدد استقراء مثل هذه الاشارات في آثار الفقهاء، وانما أردنا التذكير فقط بوجود محاولات رائدة في الاشارة الى قضايا فلسفة الفقه، قبل ان يتصدى بعض المعاصرين لاقتراح تأسيس علم تحت عنوان (فلسفة الفقه) بسنوات عديدة[١٣].

تقويم

ينبغي ان لا نُسرف في التوقعات، فنحسب أن فلسفة الفقه علم كفيل بإحداث منعطف في التفكير الفقهي، ذلك أن هذا العلم لما يزل في طور الولادة، فلم تتضح حتى الآن تمام مرتكزاته، وتقنن سائر قواعده، وتصاغ جميع أدواته، وتستبين كافة معالمه وحدوده، وليس ممكناً أن نقطف ثمرة علم في مثل هذه المرحلة، لا سيما اذا ما لا حظنا الالتباس الذي يكتنف رؤية بعض الباحثين المهتمين ببيان معالم واسس فلسفة الفقه.

مضافاً إلى أن عملية الاستنباط الفقهي ترتهنها مجموعة مشكلات وتجابهها عدة عوائق، ليست ناجمة بأسرها عن غياب فلسفة الفقه، وانما تستبطن عوائق غيرها، يعود قسم منها إلى قصور علم الاصول المتوارث من جهة، فيما يعود قسم آخر إلى عدم وفاء علوم ذات صلة عضوية بعملية الاستنباط بوظيفتها من جهة ثانية.

ويتجلّى التباس رؤية بعض الدارسين في حيرتهم وارتيابهم من بيان الدور الوصفي التفسيري لفلسفة الفقه، وكيف أنها تتولى الإخبار عن الواقع، ووصف وتفسير مجموعة الظواهر ذات الصلة بالاستدلال الفقهي. وهو دور ينسجم مع اغراض فلسفة الفقه وغاياته. فيما ينشد أولئك الدور

المعياري الوصائي لهذا العلم، ويشددون على نفي الدور الوصفي التفسيري له.

وهكذا نلاحظ مظهراً آخر للالتباس في السجال حول ما اذا كان فيلسوف الفقه لاعباً في الميدان أم متفرّجاً يطلّ من الخارج على عملية الاستنباط الفقهي. بينما من الواضح أن فيلسوف الفقه لا يمارس الاستنباط، لكي يحتاج أن يكون في الميدان، وإنما هو يراقب العملية من الخارج، ويحاول اكتشاف وجهتها وما يتحكم فيها من عوامل.

ولا يعتقد البعض بجدوى ملاحقة فقه السلف وتقصّي فلسفة الفقه التراثي، عبر تحليل الانتاج الفقهي للاعلام الماضين، ويؤكد على ضرورة أن ينصب البحث على ما بأيدينا اليوم من انتاج فقهي. وبتعبير هؤلاء أن فلسفة الفقه الراهن هي التي تستطيع أن تخدم عملية الاستنباط. أما فلسفة الفقه الماضي فلا تجدي نفعاً في مشاغل الفقه الحاضرة.

لكن هذا الكلام لا يرتضيه مَنْ يعتقد أن الفقه عبارة عن مجموعة المعطيات المترابطة وفق نظام معين، ولها منهج وغايات محدّدة، وهو ظاهرة ذات هوية تاريخية واجتماعية. وفلسفة الفقه هي التي تبحث عن حقيقة الهوية التاريخية والاجتماعية عبر صيرورتها، ولا تتجمد في حقبة خاصة، فتدرس الفقه في مقطع يقف عند تلك الحقبة.

هذه اضاءات عاجلة تلخّص مفهوم فلسفة الفقه ووظيفته والمواقف والاتجاهات السائدة في بحثه، ويمكن أن تتضح بجلاء صورة الاتجاهات وخلفياتها من خلال مراجعة الحوارات والندوة الموسعة المنشورة في هذا الكتاب، والتي شارك فيها نخبة من العلماء المهتمّين بقضية فلسفة الفقه.

وستظل بعض أبعاد فلسفة الفقه يلفّها الغموض مادامت هذه القضية في طور التشكل. ونأمل أن تساهم الابحاث المنشورة في هذا الكتاب في تبديد شيء من هذا الغموض، ونطمح أن تعمل الرؤى والاجتهادات التي

تشتمل عليها هذه الابحاث في إذكاء الحوار العلمي حول هذه القضية الهامة.

وفي تقويم عاجل لما اُنجز من جهود في مضمار فلسفة الفقه يمكن تلخيص اهم الملاحظات التي تكتنف نشأة هذا العلم بما يلي:

١ ـ الخلط بين أصول الفقه وفلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، وهو ما أوضحناه فيما مضى، واستندنا إلى تعدد الغرض كمعيار في تعدد هذه العلوم الثلاثة. وربما يساهم التمييز العلمي الحاسم لكل واحد من هذه العلوم وبيان معالمه الخاصة في نموها وتكاملها، خاصة فلسفة الفقه باعتباره حديث النشأة.

٢ ـ الاضطراب في تشخيص حدود فلسفة الفقه وموضوعه، وادماج عناصر من علوم شتى في مباحثه، بعضها يعود لعلم الاصول، فيما يعود بعضها الآخر لعلم الكلام وفلسفة الدين وغيرها.

٣ ـ تباين آراء الدارسين ازاء ماهية فلسفة الفقه، فهل هي وصفية ام معيارية، وتنوع مواقفهم في شتى القضايا المتصلة بمبادئ فلسفة الفقه ومنهجه واهدافه.

٤ ـ تداول الفكرة في اطار نخبة من الدراسين، وعدم انخراط عدد مناسب من الباحثين لدراستها، وغياب التعريف الكافي بها، والتثقيف عليها.

٥ ـ عدم التواصل مع التجارب المناظرة خارج الحوزة العلمية، لا سيما الجهود العلمية في فلسفة الدين والاتجاهات الجديدة في فلسفة العلم والهرمنيوطيقا والسمنطيقا .. وغيرها.

وما توفيقي اِلاّ بالله عليه توكلت واليه أُنيب.

عبد الجبار القحطاني الرفاعي

الهوامش

(١) فصلية «كتاب نقد». العدد ٥-٦ ، ١٩٩٧. ملف «التفسير بالرأي».

(٢) رسالة في صلاة الجمعة ص١٤٢ ـ ١٤٣ ، جامع المقاصد ١١ :٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٣) عوائد الأيام ص١٨٥ـ ٢٠٦.

(٤) قضايا اسلامية معاصرة، العددان الأول والثاني ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

(٥) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الاسلامية. تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي. البصائر للانتاج العلمي، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م، ص ١٧١.

(٦) رجال النجاشي. قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٠٧ هـ ، ص ٤١٦.

(٧) أورد صاحب «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» خمسة عشر كتاباً من مؤلفات القدماء تحت عنوان «علل». لاحظ الذريعة ١٥: ٣١٢ ـ ٣١٤.

(٨) يمكن مراجعة البابين الثالث والرابع في هذا الكتاب، وكذلك اعمال مؤتمر (أثر الزمان والمكان في الاجتهاد). ومجلة قضايا اسلامية معاصرة (فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة). الأعداد: ٧، ٨، ٩، ١٠، ١٣.

(٩) اقتصادنا. الشهيد محمد باقر الصدر. المجمع العلمي للشهيد الصدر، ١٤٠٨ هـ، (عملية الاجتهاد الذاتية ص ٤٠٢ ـ ٤٢٣).

(١٠) المصدر السابق. ص ٤٠٤.

(١١) المصدر السابق. ص ٤١٣.

(١٢) الاجتهاد في الاسلام. الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة: جعفر صادق الخليلي. طهران. مؤسسة البعثة، ص ٢٨.

(١٣) أول من اقترح تدشين علم جديد باسم «فلسفة الفقه» هو الشيخ محمد مجتهد شبستري ـ فيما نعلم ـ في حوار اجرته معه مجلة: نقد ونظر (العدد الاول، اكتوبر ١٩٩٤م)، ص ١٨ ـ ٢٨.

يلاحظ أن اهم بُعد في دعوة الشيخ مجتهد شبستري لتشكيل فلسفة الفقه هو دراسة قبليات الفقيه ومواقفه المسبقة واثرها في عملية الاستنباط.

الباب الأول

فلسفة الفقه

- فلسفة الفقه — محمد مجتهد شبستري
- فلسفة الفقه — مصطفى ملكيان
- فلسفة الفقه — صادق لاريجاني
- فلسفة الفقه — علي عابدي شاهرودي
- فلسفة الفقه — ناصر كاتوزيان
- فلسفة الفقه (ندوة)

مصطفى محقق داماد، مصطفى ملكيان،

صادق لاريجاني، علي عابدي شاهرودي

فلسفة الفقه *

الشيخ محمد مجتهد شبستري**

* بحث اعده الشيخ محمد مجتهد شبستري بناءً على ورقة عمل قدمها «قسم الفقه والحقوق» في «مركز الابحاث والدراسات الاسلامية» في مكتب الاعلام الاسلامي في الحوزة العلمية. وقد القى الشيخ مجتهد شبستري هذا البحث في المركز، ثم تلاه حوار معه حول المفاهيم والآراء الواردة في البحث. ينشر هذا البحث والحوارات الاخرى بالتنسيق والتعاون مع قسم الفقه والحقوق في مركز الابحاث والدراسات الاسلامية. قضايا اسلامية معاصرة ع٧.

** عالم دين، واستاذ في كلية الالهيات والمعارف الاسلامية بجامعة طهران.

يقسم هذا البحث عموماً الى قسمين :

أ ـ تاريخ وفلسفة الفقه والحقوق :

نتناول في هذا القسم دراسة الموضوع على مرحلتين:

الاولى: شرح العناوين الواردة في ورقة العمل، وتوضيح كيفية البحث في كل واحدة منها.

الثانية: ذكر عدة مطالب حول بعض القضايا المهمة المطروحة في اطار فلسفة الفقه.

ولكن لابد قبل الدخول في صلب الموضوع من تسليط الضوء على موضوع «تاريخ وفلسفة الفقه».

تاريخ علم الفقه

ان ما يدرس في الحوزات العلمية يسمى بالفقه، لكن يضاف اليه موضوعان آخران هما:

اولاً: تاريخ الفقه.

ثانياً: فلسفة الفقه.

لعل المقصود من تاريخ الفقه اقرب الى الاذهان من المراد من فلسفة الفقه.

لأن الاول يبحث في كيفية وزمن نشوء الفقه؛ على اعتبار ان لكل علم تاريخاً، وان العلم ظاهرة نشأت بالتدريج. والعلم هنا ليس بمعنى المعرفة بل يعني مجموعة المعطيات المترابطة فيما بينها على نحو منهجي وعضوي، ولها موضوع وهدف محدد، وتبحث وفق منهج خاص.

فمثلا الفقه علم له تاريخ، وقد أُلفت كتب متعددة عن تاريخه، منها ما كتب باللغة العربية، على سبيل المثال لا الحصر، كتاب «تاريخ الفقه الاسلامي» للدكتور يوسف موسى، و«تاريخ التشريع الاسلامي»، للدكتور الخضري، و «تاريخ الفقه الجعفري» للسيد هاشم معروف الحسني، ومما كتب باللغة الفارسية: «ادوار الفقه» في ثلاثة مجلدات، للاستاذ محمود الشهابي، وما الى ذلك.

ان تاريخ الفقه يبحث في اول رأى وأول اجتهاد فقهي، ويتناول دراسة اولى المسائل التي وضعت قيد الدراسة والبحث، وكيف كانت التأليفات، وما هو الشكل الاولي للاجتهاد، والكيفية التي تحول اليها لاحقا، وكذلك تبويب المسائل الفقهية المهمة التي طرأت في كل زمان.

فلسفة الفقه

في القضايا الفلسفية معيار يمكن بواسطتة التمييز بين المسائل الفلسفية وغير الفلسفية، وبخاصة فيما لو شئنا التحدث عن الفلسفة كعلم. المسألة الفلسفية هي المسألة المراد منها الاجابة عن سؤال «ماهو»؟ ففلسفة العلم مثلا هدفها تقديمٍ الاجابة عن سؤال «ماهو العلم»؟. ومن الطبيعي ان البحث والنقد يعتبران جزءا من هذه الاجابات.

وعلى هذا الاساس اذا شئنا اجراء حوار حول فلسفة الفقة، يجب القول: إن فلسفة الفقه ترمي الى تقديم اجابة عن السؤال القائل: «ما هو علم الفقه؟». ان سؤالنا عن ماهية علم ما، يحمل شيئاً جديداً بالنسبة لنا. وهذا

النمط من السؤال لا يختص بعلم الفقه وحده وانما يصدق على كل العلوم، ويمكن القول مثلا إن هناك فلسفة لعلم الكلام، حيث كتب «ولفسون» كتابا تحت هذا العنوان؛ اي «فلسفة علم الكلام»، وكذلك هناك فلسفة لعلم الرياضيات، وفلسفة لعلم الفيزياء، وما شابه ذلك.

ان لكل علم فلسفة، وهذه الفلسفة تبرز بوضوح حينما يبتعد المرء عن ذلك العلم وينظر اليه كظاهرة ذات هوية تاريخية واجتماعية، ثم يُعرض سؤال مفاده: ما هذا العلم؟ ومثلما ان الانسان حينما ينظر الى الدين كظاهرة ويسأل: ما هو الدين؟ يجب عليه البحث عن جواب هذا السؤال بين ثنايا فلسفة الدين، فان السؤال عن ماهية علم الفقه ليس سؤالا عن تاريخ علم الفقه، وانما عن شيء آخر يختلف عن هذا الموضوع.

المراد من العلم هو مجموعة المعطيات المترابطة وفق نظام معين، وله منهج واهداف وغايات معينة. والعلم بهذا المعنى ليس كيفية نفسانية، وانما ظاهرة ذات هوية تاريخية واجتماعية، وفلسفة كل علم تبحث عن ماهية تلك الهوية التاريخية والاجتماعية. وهكذا يجب ان تتضح بشكل تام طبيعة الموضوع الذي يعالجه الشخص الذي يتعامل مع فلسفة الفقه.

الموضوع الآخر الذي تجب الاشارة اليه هو ان بحوث فلسفة الفقه ليست بحوثاً عقائدية وايمانية على الاطلاق. اذ لا يمكن ادخال عناصر الايمان والعقيدة في مباحث فلسفة الفقه.

وبعبارة اخرى يجب على من يتناول فلسفة الفقه بالدراسة ان لا يتعامل مع مبدإ عقائدي وايماني على انه فرضية وينظر الى علم الفقه من تلك الزاوية وبذلك المعيار؛ لان هذا لا يدخل في اطار فلسفة الفقه.

فلسفة الفقه مسألة تعقلية لها منهجها الخاص، وتدرس بعيداً عن اية توجهات خاصة، وبدون الخوض في الاصول العقائدية والايمانية. وعلى هذا

الاساس لا يجب توقع تأييد أو نفي شيء عقائدي وايماني عبر دراسة الفقه في اطار فلسفة الفقه.

وظيفة فلسفة الفقه

قد يقال: إن فلسفة الفقه إذا كان هذا محتواها وموضوعها، فهي لا تنطوي على ما يفيد الدراسات الحوزوية.

حينما تجيب فلسفة الفقه عن اي سؤال يعرض لها، تبدأ اولاً بايضاح الوجه الذي ينظر فيه الى الفقه كعلم، وهل يتصف هذا الموضوع بطابع عقلي ام لا؟ وهل يمكن تصنيفه في عداد العلوم ام لا؟ تضطلع فلسفة الفقه باعطاء هذا النمط من المعلومات، وتبين ايضا ان دراسة علم الفقه عمل معقول وان التحدث باسلوب فقهي يعتبر نوعاً من التحدث المعقول.

المسألة الثانية التي تنهض بها، هي انها تبين للفقيه طبيعة العمل الذي يتناوله.

والمسألة الثالثة التي تبينها للفقيه ولغيره، هي الاسس التي يقوم عليها علم الفقه خارج اطاره الذاتي. ولعل هذه اكبر فائدة تقدمها فلسفة الفقه، وخاصة للدارسين في الحوزات العلمية، الغارقين عادة في اعماق الفقه ولا يتحسسون علاقاته الخفية مع سائر العلوم. فهم يتصورون ان الفقه لا يستند على اية علوم اخرى خارج العلوم المتداولة في الحوزة، والتي تعتبر من مقدمات الاجتهاد. في حين ان فلسفة الفقه تثبت ان الفقه لم يتخذ صورته كعلم إلاّ بعد النظر الى الكثير من القضايا كمسائل مسلم بها.كما يتضح لنا من خلال فلسفة الفقه ان الفقيه وان كان يتفقه في سياق نظام معين، إلاّ انه لابد ان يقر اولا بمعنى خاص للكتاب والسنة، وبمعنى خاص للكلمات (المقصود هنا هو المعنى الفلسفي والكلامي) . وبما انه قبل تلك المباني؛ فانها تؤثر بشكل أو آخر في نظرته الى علم الاصول، فهو قد يستنبط الاحكام على هذا النحو أو ذاك.وبعبارة اخرى

ان الاستنباط ليس امرا غير خاضع للمعايير، وانما لكل شخص منهجه الخاص في الاستنباط، وفلسفة الفقه هي التي تبين لنا المنهج الذي يتبعه كل فقيه في الاستنباط. وحتى علم الاصول لا يستطيع وحده بيان هذا المطلب. فلسفة الفقه تدلنا على المنهج الذي يسير عليه الفقيه في الاستنباط، وتفسر لنا من اين بدأ وكيف توصل الى اصدار هذه الفتوى، في حين ان المناهج المتعارفة في الحوزة العلمة لا تبحث المنطلقات التي انطلق منها الفقيه، وكيف توصل الى اصدار فتواه، ولا تتعرض لذكر المباني التي افترضها لعمله، وما هي المباني الاولى التي سار عليها؟ وهل هذه المباني قائمة على اسس اخرى ام لا؟ وهل كانت مبانيه الاولى فلسفية ام كلامية، ام استند الى نظريات في علم اللغة، ام انه جمع أو لفق بين هذا وذاك؟ والى اي مدى تم تحقيق هذه الاسس؟ والى اي حد يمكن التعويل عليها؟

هذه هي الاسئلة التي تتولى فلسفة الفقه الاجابة عنها، وهي تعكس من دون شك اهمية بحث هذه الفلسفة. والحوزات العلمية لم تألف النظر الى هذا المطلب من هذه الزاوية، وانما اعتادت فقط بيان المباني الاصولية على سبيل المثال، ولكنها لم تبحث في ان هذه المباني الاصولية هل هي البنى الاساسية الاولى، ام انها قائمة على بنى واسس اخرى؟ وهل هذه المباني من المسلمات ام المقبولات؟ وهل هي يقينيات ام بديهيات، واوليات ام تجربيات، ام ليست من هذه ولا تلك، بل هي نوع من الرؤية الكونية، التي يطلق عليها في التعبير المعاصر اسم الايديولوجية، أم لها تشعبات في الشؤون اللغوية مثلاً؟

يوجد هنالك تصور يوحي بان كل ما يمكن طرحه في مباحث الالفاظ قد طرح من قبل علماء الاصول، إلاّ ان اصحاب هذا التصور لا يلتفتون الى وجود نظريات اخرى اليوم في مباحث الالفاظ. هناك نظريات لغوية اخرى يجب الاطلاع عليها، وهي نظريات يعالج بها الاصوليون بحث الالفاظ.

يتضح في ضوء ما مر ذكره ان فلسفة الفقه تجيب عن السؤال عن ماهية علم الفقه، وتتولى في الواقع فك نسيج علم الفقه لترينا كيفية صياغته. وبعبارة اخرى يعتبر تاريخ وفلسفة الفقه مرآة تعكس لنا صورة كاملة عن علم الفقه. ويمكن القول ان فلسفة الفقه علم نقدي.

السؤال الآخر الذي يتبادر الى الاذهان هو: هل يمكن من خلال بحث فلسفة الفقه التوصل الى استنباط فقهي ام لا؟ وبعبارة اخرى هل توجد لمباحث فلسفة الفقه فائدة في النظريات الفقهية ام لا؟ والحقيقة هي ان فلسفة كل علم لا يمكن الاستفادة منها في ذلك العلم، فمسائل كل علم تدخل في اطار ذلك العلم، بينما تقع فلسفته خارج ذلك الاطار. ولا يمكن اتخاذ فلسفة الفقه كمسألة تطبيقية في علم الفقه. ولكن توجد هناك قضية وهي ان الاهتمام بفلسفة الفقه تقدم رؤية صحيحة عن كيفية تكوين علم الفقه، وترشدنا الى علم فقه اكثر غنى وثراء ومنطقية، ويمكن ان تؤدي الى تكوين فقهاء ذوي منهج افضل في الاستنباط. ويمكن لفلسفة الفقه ان تخدم علم الفقه من زاوية اخرى، وهي ان المرء حينما يدرس علاقة علم الفقه بالعلوم الاخرى يدرك ان كل متفقه لابد وان يكون عمله قائما على مبان معينة، فاذا ما عثر على نقطة ضعف في تلك المباني لا يمكن للفقيه حينها اصدار فتواه على اساسها. اذن يجب اولا التحقق من صحة تلك المباني، ثم اصدار الفتوى على اساسها. ويتبين من هنا ان فلسفة الفقه توجد انسجاما بين علم الفقه وسائر العلوم الاخرى. ومن الطبيعي ان علم الفقه إذا انسجم مع بقية العلوم، سينسجم ايضا مع حياة الانسان، ويتلاشى تلقائيا تعارضه مع الحياة الانسانية.

ساحاول فيما يلي القاء ضوء على العناوين التي وردت في ورقة عمل «فلسفة الفقه» كل على حده.

منهج البحث في اهداف وغايات الفقه

من جملة المطالب التي طرحت كواحدة من موضوعات البحث، هو موضوع اهداف وغايات الفقه. ولكن كيف ينبغي العمل من اجل تعيين تلك الاهداف والغايات؟

لا يمكن نظريا تحديد اهداف وغايات معينة للفقه. والمنهج الأمثل في بحث مثل هذه القضايا هو دراسة كيفية بدء صدور الرأي والاجتهاد الفقهي منذ فجر الاسلام، والغاية التي كان يهدف اليها، واول مسالة اجتهد فيها الفقهاء، ومدى الاختلاف الذي حصل بين العلماء الشيعة والسنة فيما يخص المسائل والمناهج الاجتهادية.

لا شك في ان دراسة تاريخ الاجتهاد والتفقه تبين اهداف وغايات علم الفقه. والحقيقة هي ان فلسفة الفقه تعكس كيفية نشوء وتبلور اهداف وغايات الفقه تاريخيا. ولا يمكن بطبيعة الحال الجلوس في غرفة وتعيين وتقييم اهداف وغايات الفقه، وانما تاريخ الفقه هو الذي يدلنا على ماهية غايات الفقه.

منهج البحث في مجال الفقه وحقله الخاص

المسألة الثانية هي مجال الفقه. إذا كان المراد من الفقه هو علم الفقه، يجب الالتفات الى ان مجال علم الفقه شهد اختلافاً شاسعاً على مر الادوار. حيث اعتبر مجاله في بعض الادوار ضيقاً، في حين اعتبر في ادوار اخرى واسعاً. ومن البديهي ان الفقه في بداية نشوئه كان له مجال محدود. وفي العصر العباسي شهد مجال الفقه اتساعاً اكبر؛ ويعزى سبب ذلك الى ان الخلفاء العباسيين كانوا يرمون الى بسط نفوذهم عبر التمسك بفتاوى الفقهاء؛ اي من خلال الرأي الفقهي. ولهذا كانوا يستفسرون من الفقهاء فيما يجب عليهم العمل به أو الانتهاء عنه. وهذا هو الاسلوب الذي شاع حينذاك، ويمكن الاطلاع على تجلياته في كتب الغزالي ومن جملتها «احياء علوم الدين».يقول الغزالي في

كتابه هذا: إن الفقيه يبين للسلطان ما ينبغي له فعله وما ينبغي له تركه، والسلطان يأخذ عن الفقيه مايجب عليه فعله أو تركه. ولماكان الوضع على عهد الخلفاء العباسيين على هذه الصورة، فلابد اذن ان يتسع مجال الفقه، بمعنى ان المجالات التي لم تكن خاضعة للرأى والاجتهاد، كان لابد لها ان تخضع منذ ذلك الحين فصاعداً للرأي والاجتهاد. وهذا يعني ان مجال الاجتهاد شهد اتساعا مضطرداً. من هنا يتضح ان دراسة مجال الفقه معناه الاطلاع على كيفية اختلاف الميادين التي كانت تخضع للرأي والاجتهاد الفقهي على مر الازمان والادوار.

لقد دون الماوردي في كتابه «الاحكام السلطانية» (وهو من مجلدين لا يعرفان ان كانا من تأليف شخص واحد أو شخصين) ما يمكن ان ينفع الحكومة، وسطّره بصورة الفتوى. بينما لم يكن هناك شيء من هذا القبيل قبل قرن واحد من ذلك التاريخ، ولم يكن هذا النمط من التفقه موجوداً اساساً. ولكن بعد ما اتسع نطاق الفقه، ظهر ما يسمى اليوم بالفقه السياسي. وعلى هذا الاساس ندرك ان معرفة الكيفية التي كان عليها نطاق الفقه تتطلب بحثاً تاريخياً، ولابد ان يتسم اسلوب الدراسة في هذا المجال بمنهج البحث التاريخي.

وبعد الانتهاء من هذا البحث يمكن ـ في ضوء ما رسم لعلم الفقه من مجال على مدى التاريخ ـ تحديد حقل الفقه. وبخلاف ذلك لا يتسنى على الاطلاق تحديد مجال نظري للفقه مثلما هو الحال في سائر العلوم. ويمكن تحديد ذلك المجال بعد ان نأخذ بنظر الاعتبار كل ما مر به من تطور واتساع على مر التاريخ، وعلى هذا يغدو مثلاً مجال فقه احكام المكلفين هو ما نستقيه من المسار التاريخي للفقه. واذا رأينا ان هذا المجال كان محدوداً ولم يتجاوز اطراً معينة، يمكن في مثل هذه الحالة تبيان مكانة الفقه في المجتمعات التي تريد العيش على اساس اتساعه وضرورته.

وبما ان الفقه يحكم افعال المكلفين، فما هي طبيعة العلاقة بين الفقه والتنمية في المجتمعات النامية التي تطمح للتطور؟ ويمكن في مثل هذه الحالة فصل هاتين القضيتين عن بعضهما، والقول ان التنمية قضية، واحكام المكلفين قضية اخرى، وعلم الاقتصاد مسألة، والاحكام الفقهية التي تترك تأثيرات سلبية أو ايجابية على النظام الاقتصادي في بلد ما، مسألة اخرى. وهذا الفصل تتضح خصائصه عندما يتم تعيين مجال الفقه.

منهج البحث في الفرق بين الفقه والاخلاق

ان منهج البحث في هذا الموضوع هو منهج بحث تاريخي ايضاً. اي ينبغي معرفة ماهية علم الفقه الحالي في ضوء مساره التاريخي، وينبغي بعد ذلك تعيين علم الاخلاق وموضوعه، لمعرفة هل المراد منه هو علم الاخلاق المتعارف حاليا لدى المسلمين؟ ولابد ان يكون هذا هو المراد عادة؛ وذلك لان الفقه علم اسلامي ظهر بين المسلمين لدوافع دينية. واذا كان المراد هو معرفة حدود كل من الفقه والاخلاق لدى المسلمين، يجب دراسة مكونات علم الاخلاق وعلم الفقه كلا على حده، ثم النظر لاحقا في كيفية تبلور الحد الفاصل بين الفقه والاخلاق على مر الزمن. ومعنى هذا اننا يجب ان ندرك طبيعة ما حصل على صعيد الواقع الخارجي.

ان الفرق بين الفقه والاخلاق هو غير الفرق بين الحقوق والاخلاق التي تدرج عادة في كتب فلسفة الحقوق؛ لان الحقوق المبحوثة في كتب فلسفة الحقوق قضية ذات بعد عالمي ولا تختص بعلة معينة وترد ضمن تصنيف العلوم الانسانية التي لا تتسم باية صبغة دينية. وحينما يتحدثون هناك عن الفرق بين الحقوق والاخلاق؛ يعتبرون موضوع الحقوق واحداً من العلوم الانسانية ويصنف ضمن حقل هذه العلوم، كما وينظرون الى علم الاخلاق كواحد من العلوم الانسانية ايضاً. بينما المراد هنا هو الفرق بين الفقه والاخلاق في الشريعة

الاسلامية. ويمكن بطبيعة الحال ادخال بحوث اخرى في هذا المجال، نذكر على سبيل المثال اننا نستطيع البحث في طبيعة العلاقة بين الفقه وبين ما هو مطروح اليوم بشأن الاخلاق تحت عنوان فلسفة الاخلاق. اما السؤال عن حدود هذه العلاقة فهو موضع تأمل ولا ندخل فيه حاليا؛ على اعتبار انه من الدرجة الثانية في الاهمية.

منهج البحث في الفرق بين الفقه والحقوق

يبدو ان المراد من الحقوق هنا هي الحقوق غير الفقهية التي وفدت على البلدان الاسلامية من اماكن اخرى، وهذا العنوان يمكن ان يكون ذا طابع علمي فيما لو امكن تفسير الحقوق فيه بالقوانين (وفقاً للتعبير المتسامح) التي تحكم المجتمع؛ سواء كان مصدرها الفقه ام المشرع القانوني.

من المعروف ان علم الحقوق بمعناه الحديث ليس قديماً في البلدان الاسلامية، ففي ايران مثلا لعل موضوع الحقوق طرح قبل ثورة الدستور (المشروطة) بقليل. وينظر الى الحقوق من هذه الزاوية على انها القانون الرسمي للبلاد. والتصنيف المتداول في كليات الحقوق يشمل الحقوق الرسمية الموجودة، بما في ذلك الدستور والقوانين الاخرى، كالحقوق العامة والحقوق الخاصة. ومن المحتمل ان يكون مصدر القوانين الرسمية الموجودة في بلد ما هو الفقه، أو قد يكون مما شرع في المجلس التشريعي. وعلى هذا الاساس يجب ان يكون المراد من هذا العنوان هو معرفة ما هو متعارف في البلدان الاسلامية، وما سبب تسميته باسم الحقوق؟ ولاي اعتبار يطلق عليه اسم الفقه؟ وما هي القوانين المستقاة من الفقه، وما هي القوانين التي تسن في المجالس التشريعية؟ وهذا هو ما يمكن اعتباره المائز بين الفقه والحقوق. ويجب النظر من الوجهة التاريخية الى ما كان عليه علم الفقه، وما كان عليه علم الحقوق في البلدان

الاسلامية. ويستنتج من هذا ان منهج البحث يجب ان يكون تاريخيا بالدرجة الاولى.

منهج البحث في الفرق بين الفقه والعادات والتقاليد

وهنا ايضا ينبغي تطبيق منهج البحث التاريخي. وينبغي ان نلاحظ ما كانت عليه العادات والتقاليد وما هي علاقتها بالفقه على امتداد مسار الفقه في المجتمعات الاسلامية عبر التاريخ. ولنرى على سبيل المثال متى استقى الفقه من العادات والتقاليد، ومتى استند اليها وعوّل عليها، ومتى رفضها؟ ومتى تركها على ما كانت عليه ؟ ومتى اقر بتلك العادات والتقاليد، ومتى غيرها ونسخها؟ ان بحث العرف الذي يدرس في علم الاصول، هو بحث تاريخي بالدرجة الاولى. واذا شاء المرء ان يقدم رأياً استنباطياً في مثل هذه الموارد، يكون قد خرج حينذاك عن اطار فلسفة وتاريخ الفقه. وإذا شاء احد ان يقدم رأياً على غرار رأي المجتهد، ويقول ان العرف نافذ هنا وغير نافذ هناك ، فرأيه هنا بمثابة الافتاء الاصولي أو الافتاء الفقهي، والافتاء الاصولي أو الفقهي ليس من تاريخ الفقه ولا فلسفة الفقه؛ لان فلسفة الفقه تدرس ما كان قد وقع فحسب.

ولا يمكن في فلسفة الفقه اصدار احكام جاهزة. فاذا رسمنا الحد الفاصل بين الفقه وبين العادات والتقاليد، وقلنا هذا هو حد العرف، وهذا هو حد الفقه، هنا يجب ان يتدخل الفقه، وهناك يجب ان يتدخل العرف، فهذا يعتبر بحد ذاته افتاء. وهذه قاعدة جاهزة، وتسمى بالتعبير المعاصر بالمعيار. والتكلم وفقا لمعايير معينة لا يحمل اية ابعاد فلسفية، وانما هو كلام صادر وفقاً لمعايير ثابتة، وعلى اساس قوانين واضحة، واستناداً الى احكام فقهية مسبقة. تجدر الاشارة الى ان من يريد اجراء بحث منهجي عليه ان لا يهمل الاسلوب الواجب اتباعه في ذلك البحث.

منهج البحث في العلاقة بين الفقه والدين

إذا اردنا بحث هذا العنوان في اطار فلسفة الفقه فلا يمكننا اعطاء معنى للفقه وللدين من عندنا، لكي نحدد فيما بعد طبيعة العلاقة بين الفقه والدين. صحيح ان بامكاننا الادلاء بمثل هذه الآراء، إلاّ ان مثل هذه الآراء لا تعدو ان تكون آراء كلامية ومتألّهة، وهي آراء ضرورية في موضعها طبعاً. واما لوكنانريد اعتبارها واحدة من مسائل فلسفة الفقه، فيجب ان نرى كيف كان ينظر الى الفقه والى الدين بين المسلمين خلال العهود المختلفة، وما هي طبيعة العلاقة التي كانت تربط بينهما؟ وهذه القضية ذات صلة وثيقة بالنزاع الذي احتدم بين الفقهاء والعرفاء والمتصوفة من جهة، وبين الفلاسفة والفقهاء من جهة اخرى، وبين الفلاسفة والعرفاء والمتصوفة من جهة ثالثة، حول حقيقة الدين.

هذه الامور ينبغي بحثها في مظانها للتعرف على رأي العرفاء والاطلاع على رؤيتهم لحقيقة الدين، وما هو وجه اعتراضهم على الفقهاء. وهذا ما بحثه الغزالي في «احياء علوم الدين» والطوسي في «اول اللمع»؛ فقد قال الغزالي في «احياء علوم الدين»: ان الدين طريق الآخرة، والفقه ليس علماً للاخرة بل هو علم للدنيا.

ان البحث في طبيعة العلاقة بين الدين والفقه معناه ان يرى المرء كيف كان المسلمون ينظرون الى الدين، وكيف كانوا ينظرون الى الفقه، وكيف كانوا يقيمون العلاقة بينهما. واذا شاء احد ان يدلي برأيه ويحدد حقيقة الفقه وحقيقة الدين، ويعين طبيعة العلاقة بينهما، فهذا الرأي له وزنه في موضعه، ولكنه ليس من موضوعات فلسفة الفقه.

منهج البحث في العلاقة بين الفقه والكلام

بما ان المراد من الكلام هو علم الكلام الذي يتناول دراسة موضوعات محددة ومشخصة، فان العلاقة بين هذين العلمين مطروحة على بساط البحث. ومنهج البحث يتناول هنا معرفة الاسس والمعطيات الكلامية التي اتخذت بشكل غير مباشر كاساس للفتاوى الفقهية. فالفقه يستفيد من المفاهيم والمعطيات الى اقصى حد ممكن لاعطاء مفهوم صحيح عن «حكم الله». والفقه في حقيقة الامر مبين لحكم الله. إلاّ ان حكم الله مفهوم، واذا انتزع هذا المفهوم من يد الفقيه لا يبقى هناك موضوع للفقه. الفقيه يستفيد من مفهوم حكم الله، فيجب اذن ان يكون لديه تصور عن حكم الله وان يعلم معنى حكم الله. وعلى هذا الاساس يجب معرفة ماهية المباني الكلامية التى تتخذ كاساس لعمل الفقيه على نحو غير مباشر.

منهج البحث في العلاقة بين الفقه والعلوم الحديثة

هذا بطبيعة الحال بحث جديد. ولا مجال فيه للتحدث عما ينبغي ان يكون وعما لا ينبغي ان يكون. وانما يجب معرفة طبيعة العلاقة بين الفقه والعلوم الاخرى في كل عصر من العصور. اما إذا اراد احد ان يضع بنفسه اسساً ويقول بوجوب الاستفادة من العلوم الحديثة في هذا الحقل، ووجوب ادخال العلوم الحديثة في ذلك الحقل من حقول الفقه، فهذا الامر لا يدخل ضمن فلسفة الفقه وضمن تاريخ الفقه. فاذا قال على سبيل المثال بوجوب الاستفادة من العلوم الحديثة في معرفة الموضوعات، فهذا اساس يجب في ضوئه الاستفادة من العلوم الحديثة في معرفة الموضوعات. وهنا يجب ان نرى باي علم من العلوم يرتبط هذا الموضوع، وهو بطبيعة الحال لا يدخل في اطار فلسفة الفقه. واذا اراد احد بحث هذا الموضوع بصفته تاريخاً للفقه أو فلسفة للفقه، فيجب عليه ان يرى متى يستفيد الفقه ـ بما يتألف منه من معطيات ـ من العلوم الحديثة.

منهج البحث في الاجتهاد والعوامل المؤثرة فيه

فيما يخص الاجتهاد والعوامل المؤثرة فيه، يجب بحث عملية الاستنباط ومعرفة ماهيتها، اي ما هو تفسير المجتهد للكتاب؟ وماذا يفعل المجتهد عند عملية الاستنباط؟ اما فيما يخص العوامل، فهناك مجموعتان من العوامل التي يجب بحثها في هذا الصدد، وهي العوامل المعرفية، والعوامل غير المعرفيه.

من جملة البحوث الواجب دراستها هنا هو معرفة العوامل والمقدمات المعرفية المؤثرة في عملية الاجتهاد. فالاجتهاد الفقهي هو عبارة عن نوع من التفسير للكتاب والسنة. وكل من يجتهد يفسر الكتاب والسنة على نحو من الانحاء؛ اي ان البحث هنا بحث هرمنطيقي. وفي هذا التفسير تؤدي العوامل المعرفية؛ اي القبليات والتطلعات دوراً مهماً. اما المجموعة الاخرى من العوامل فهي عبارة عن الميول والعواطف والمشاعر الشخصية التي يجب ان يبقى المجتهد مصونا من تأثيراتها.

منهج البحث في العلاقة بين الفقه والزمان والمكان

إذا اردنا بحث هذه المسألة في فلسفة الفقه يجب علينا بحثها تاريخياً وليس على اساس المعايير الناجزة؛ لانها في مثل هذه الحالة تخرج عن فلسفة الفقه. ينبغي دراسة علاقة الفقه بالزمان والمكان ومعرفة المواضع التي راعى فيها الفقهاء مقتضيات الزمان والمكان، والمواضع التي لم يراعوا فيها ذلك. ومن بعد التحقيق في المراد من الزمان والمكان، وبعد دراسة اسلوب عمل الفقهاء نحصل على نظرية تبين تأثير أو عدم تأثير الزمان والمكان في الفقه.

اما العناوين الاخرى من امثال: الفقه المقارن، والضمانة التنفيذية للفقه، واعادة النظر في العلوم الاساسية كالاصول والرجال، فلا علاقة لها بتاريخ وفلسفة الفقه. كما ان «بيان الاحكام الاجتماعية في الاسلام» لا يدخل ضمن تاريخ الفقه ولا ضمن فلسفته. وكذا الحال بالنسبة الى عنوان «الرد على

شبهات عدم فاعلية الفقه» فهو لا علاقة له بتاريخ وفلسفة الفقه، وانما هو موضوع كلامي. فضلا عن ان من يستخدمون امثال هذه التعبيرات يجب ان يحددوا على وجه الدقة ما هو المراد من «فاعلية الفقه»؟ واذا سمح لنا الوقت وانتهينا من بحث الموضوعات التي نريد تناولها، وخاصة موضوع مكانة علم الفقه في المجتمعات التي ترمي الى مواكبة التطور والتنمية التي يشهدها عالم اليوم، حيث يجب ان يتضح على وجه التحديد ما الذي تتوقعه مثل هذه المجتمعات من الفقه وما هي مكانته فيها؟ فاذا اتضحت المكانة وعرفت التوقعات يتضح عند ذاك معنى الفاعلية في هذا المجال. واستنادا الى ما مرّ ذكره إذا لم تتضح مكانة الفقه والتوقعات التي تترقبها منه مجتمعات اليوم، يبقى مفهوم الفاعلية غامضاً. اضف الى ذلك ان هذا التعبير تعبير كلامي ولا مكان له في تاريخ وفلسفة الفقه.

ان «بحث تطور وتغير الفقه» بحث تاريخي يعنى بدراسة تاريخ الفقه. كما وان «بحث المذاهب الفقهية» لو تمت دراسته على النحو الصحيح لكانت له صلة بتاريخ الفقه وبفلسفة الفقه. وينبغي ان تسير مثل هذه الدراسة وفقاً لمنهج البحث التاريخي.

لكن ما هو المراد من «بحث السيرة الفقهية للفقهاء»؟ يبدو ان المراد هو الاسلوب الفقهي الذي اتبعه كل واحد منهم، اي المنهجية التي اتبعوها، كأن يقال ان الشيخ الطوسي سار على منهج معين فيما سار العلامة الحلي على منهج آخر. نعم إذا بحثنا المناهج التي سار عليها فقهاء مختلفون. وهذا بطبيعة الحال بحث تاريخي. فهذا البحث له صلة بتاريخ الفقه وبفلسفة الفقه. ولكن على كل حال يجب دراسة المنهج الفقهي للفقهاء وفقاً لمنهج البحث التاريخي.

اما بالنسبة الى موضوع «المصادر الفقهية» إذا كان بمعنى البحث في المنابع التي استفاد منها الفقهاء، فالموضوع له علاقة بفلسفة الفقه. اما إذا

اتبعت فيه الصيغ المعيارية وحددنا ما يمكن اعتباره مصدرا مما لا يمكن اعتباره مصدرا، فهذا لا يدخل ضمن بحث فلسفة الفقه. ويمكن طبعا بل وينبغي تحليل ونقد كل ما وقع في الفقه في جميع الحالات التي يستخدم فيها المنهج التاريخي بصفته كفلسفة للفقه. ومثل هذا النقد يعتبر جزءاً من فلسفة الفقه على شرط ان يكون النقد فلسفياً طبعاً وليس فقهياً أو اصولياً.

ب ـ النظم الفقهية:

العنوان الثاني الذي ورد في ورقة عمل قسم الفقه والحقوق هو «النظم الفقهية». وقد ورد في الورقة فيما يخص هذا العنوان مايلي: «في سياق الرغبة لصياغة نظم فقهية في الاقتصاد والتعليم والتربية وما شابه ذلك، يتم بحث موضوعات من قبيل ما قام به الشهيد الصدر، وما شاكله، مثل اسلوب الوصول الى مقاصد الشريعة. واستقراء وسبر الاحكام لاجل اكتشاف نظرية محددة، وبحث جديد في القواعد الفقهية ومكانتها في الاستنباط».

هذه المسائل الثلاث اصولية وفقهية. و«اسلوب الوصول الى مقاصد الشريعة» اما ان يكون من سنخ المباحث التي اوردها الشاطبي في «الموافقات». والغزالي في «المستصفى»، واما من سنخ المباحث التي كتبت مؤخراً حول تلك الكتب، مثل ما كتبه علال الفاسي حول «مقاصد الشريعة ومكارمها» أو غيره. وهذه البحوث كلها اصولية وفقهية.

اما بشأن ما ماورد في الورقة: «في سياق الرغبة لصياغة نظم فقهية في حقول الاقتصاد والتعليم والتربية وما شابه ذلك، يتم بحث موضوعات من قبيل ما قام به الشهيد الصدر...» ينبغي ان نرى هل سمّوا هذا نظاما فقهياً، ام يريدون التوصل الى مسألة ليست من النظام الفقهي في شيء؟ الحقيقة هي ان ما يريدون التوصل اليه هو اكتشاف قواعد من الأحكام، أو بنى تحتية من البنى الفوقية؛ وهذه البنى التحتية التي يكتشفونها ليست نظاما، وانما يمكن تسميتها

بمجموعة من التعاليم الاخلاقية أو القواعد. أو يمكن على احد الاوجه تسميتها بالحكم. الشهيد الصدر لا يزعم انه قدم نظاما فقهيا بل يرى انه من الممكن في الاقتصاد التوصل الى اربعة أو خمسة اصول، ثم يقال ان الشريعة قد امرت بتنظيم الحياة الاقتصادية لغرض بلوغ هذه الاهداف. ويقول انه استخلص هذه الاصول من سبر القوانين والآراء. بمعنى انه يكتشف بنى تحتية من البنى الفوقية. غير انه لم يطلق على ما اكتشفه اسم النظام الفقهي، بل يقول انها اصول امرنا الشارع بترتيب نظامنا الاقتصادي بالشكل الذي يضمن تحقيق هذه الاهداف. ولهذا السبب نجده اكثر ما يستخدم بشانها اسم المذهب ويعتقد انها لا تقدم لنا نظاماً بل مذهبا.

ج ـ *الموضوعات والقضايا المستجدة:*

ورد تحت العنوان الثالث في ورقة عمل قسم الفقه والحقوق ما يلي: ((المطالعة الجادة والجديدة لقضايا وموضوعات قديمة تواجه اشكالات واعتراضات، من امثال الارتداد والبلوغ وما شابه ذلك...)) وهذه البحوث جديدة تماماً.

اهم قضايا فلسفة الفقه

عملية الاجتهاد

غرضنا من طرح هذا البحث هو تسليط مزيد من الضوء على ما يسمى بعملية الاجتهاد. والحقيقة هي ان بحث عملية الاجتهاد يوضح ماهية ما يجري عند الاجتهاد. وهذا الموضوع يرتبط ببحث ((الاجتهاد والعوامل الموثرة فيه))، وكذلك ببحث ((العلاقة بين الفقه والكلام)).

هل الفقيه الذي يجتهد ويستنبط حكما من النص، يتأتى له ذلك من خلال الرجوع الى الكتاب والسنة وفهم شيء من الآية أو الرواية، ام

ان ما يفهمه رهين بمجموعة من المباني التي اقرها مسبقاً؟ والجواب عن هذا السؤال يفيدنا في معرفة كيف ان الافتاء والاستنباط رهين بمجموعة من القضايا المتسالم عليها من قبل. ولنذكر على سبيل المثال ان الفقيه يدعي في بعض الحالات. بناء على ما لديه من مسلمات مسبقة. اننا نستطيع التوصل الى حكم ابدي؛ بدليل اطلاق بعض التعبيرات، أو بدليل اشتراك المخاطبين في عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والناس الذين ياتون من بعدهم بالتكليف، وهو ما يصطلح عليه بـ «اشتراك الحاضرين والغائبين بالتكليف». ولكن كيف يمكن للفقيه النجاح في طرح مثل هذا الادعاء؟

ان من جملة القضايا المهمة في عالم اليوم هو التمييز بين الاحكام الثابتة والاحكام المتغيرة. فالاحكام الثابتة هي مجموعة الاحكام الدائمة والابدية، اما الاحكام المتغيرة، فمهما كان معناها، هي في ختام المطاف غير ثابتة ولا دائمة. ولكن من المسلم به ان هناك مجموعة من الاحكام الثابتة.

ليست هناك حاجة للافتاء والاجتهاد في الضروريات من الدين، وهذه الضروريات مستثناة من الافتاء، وانما يكون الافتاء والاجتهاد في المواضع التي فيها امر نظري. والاجتهاد امر نظري، وهو عبارة عن ادلاء بالرأي، وتمحيص للرأي. وعندما يعلن الفقيه عن طريق الاجتهاد ان هذا الحكم حكم ابدي، كيف يتأتى له القول بأبدية هذه الفتوى؟ في مثل هذه الحالات يتمسك الفقيه عادة باطلاق الادلة. وحينما يقال ان الادلة مطلقة، فمعنى ذلك ان الزمان والمكان لم يذكرا فيها. واطلاق الادلة يوجب حرمة أو وجوب هذا الحكم على المكلف بشكل دائمي.

وحينما يطرح على بساط البحث موضوع الحاضرين والغائبين، ويعرض سؤال مفاده ان الأدلة إذا كانت مطلقة بشأن الحاضرين، كيف يمكن اطلاقها بشأن الغائبين؟ يأتي الجواب ان الغائبين اذا لم يكونوا معنيين بالخطاب، ولم يكن الخطاب موجهاً اليهم، فان مدلولاته غير مقيدة، ولذا لا معنى لعدم

اطلاقه بالنسبة لهم، ولهذا وصلوا بالقضية الى حد قالوا فيه ان هناك مسألة تسمى باشتراك الحاضرين والغائبين في التكليف.وهذا المطلب مسبوق بمقدمة،وهي ان المرء يمكنه استخلاص ابدية الحكم من اطلاق الادلة، فيما إذا كانت ابدية الحكم ملحوظة لديه من ذي قبل؛ اي يمكنه ان يتصور احتمال وجود حكم ابدي في مثل هذه الحالة. واذا لم يستطع تصور جعل الحكم، لا يمكنه عند الاثبات الرجوع الى دليل يستفاد منه الاطلاق.

يصح الاطلاق على الدوام فيما إذا سبق بتصور امكانية الاطلاق. وهناك قضية مهمة وهي كيف يتسنى للفقيه تصور امكانية الاطلاق؟ الحقيقة هي انه يستطيع تصور امكانية الاطلاق فيما إذا كان لديه تصور خاص عن الانسان وعن المكلف وعن الحكم، بحيث يمكنه ان يحتمل من خلال التصورات المختلفة امكانية جعل الحكم أبدياً في هذا الموضع الخاص. واذا افتقد الفقيه مثل هذا التصور ولم يستطع ان يتصور مثل هذا الاحتمال ويتقبله، لا يمكنه الانتقال الى مرحلة لاحقة يقول فيها ان اطلاق هذه الادلة يفيد جعل مثل هذا الحكم أبدياً، خاصة إذا كان هناك اعتقاد يفيد ان الاحكام مبنية على اساس المصالح والمفاسد الواقعية، وهذه النظرية معناها ان عمل المكلف اما ان تترتب عليه مصلحة أو مفسدة، فيجب ان تكون لديه القدرة على ان يتصور امكانية ان تترتب على هذا العمل مثل هذه المفسدة أو المصلحة، في كل الظروف وفي جميع المجالات وفي جميع المجتمعات وفي كل العصور. ويجب ان يكون لديه تصور جديد عن معاني المصلحة والمفسدة. ولابد ان يكون لديه فهم لمعاني العمل والمكلف والمصلحة والمفسدة وامكانية الأبدية، لكي يعتقد بامكانية جعل الحكم أبدياً. واذا اعتقدنا بامكانية جعل الحكم على هذه الصورة، تصل النوبة حينئذ الى فهم واستيعاب امكانية مثل هذا الاطلاق؛ اي يصل الدور الى بلورة مثل هذا التصور.

المثال الذي اوردته فني الى حد ما، ولا اتوقع طبعاً ان تهضمه الاذهان على الفور. وانما اردتكم ان تفكروا فيه. ولكن هناك مدخل مناسب لبحث هذه القضية، وهي كيف توجد في الكثير من الحالات مسائل مفروغ منها، لو اننا التفتنا اليها غالبا ما نصل الى هذه النتيجة، وهي: هل البحث فيها واجب ام لا؟ وهل هناك ضرورة لاعادة النظر فيها ام لا؟

ولكن من الذي يطرح هذه المسائل؟ ان حوزتنا العلمية لا تطرح عادة مسائل تتناول حالات صحة وعدم صحة جعل الحكم أبدياً. وامثال هذه الموضوعات لا وجود لها في كتب الاصول ولا في كتب الفقه، هناك كلام كثير عن الحكم، ولكن لا يوجد شرح للسبب الذي يجعل بعض الاحكام مجعولة بنحو أبدي، والبعض الآخر منها ليست مجعولة بنحو أبدي.وحينما نتحدث عن المصالح والمفاسد، ونقر بوجود تلك المصالح والمفاسد، وان المصالح تفضي ذاتيا الى ان يترتب على العمل مصلحة أو مفسدة، وحتى ان لم نكن نعلم على وجه الدقة ما هي تلك المصلحة أو المفسدة. اذن لابد ان نتصور ان هذا العمل تتمخض عنه مفسدة على الدوام، أو مصلحة على الدوام. واذا اردنا تصور وجود مثل هذا العمل، لامناص امامنا من وجوب معرفة ماهية العمل، وما هي طبيعة علاقته بالفرد؟ وما هي طبيعة علاقته بالمجتمع؟ وما معنى مصلحته أو مفسدته؟ هذا مجرد مثل واحد، وعليكم ان تتأملوا فيه.

إذا افتى الفقيه نظرياً بأبدية حكم ما، ان لم يكن قد تسالم على هذا المبنى منذ البداية، ولم يكن يعتقد بامكانية مثل هذا الجعل، لا يمكنه الافادة من ادلة الاطلاق. فهل يمكن لاحد ان يزعم ان اطلاق الادلة نفسه يكشف عن وجود امكانية جعل الحكم أبدياً في هذه الحالة؟ وهل الادلة قادرة على الكشف عن مثل هذا الامر، أم ان امكانية مثل هذا التصور من حيث التفسير وعملية الاجتهاد متقدمة على هذا الاطلاق منطقا ورتبة، ولولاها لما وصل الدور الى الاطلاق والاستظهار؟

ونصل من خلال دراسة وتمحيص القضايا الى ان هناك مجموعة قضايا تعتبر بالنسبة للفقيه بمثابة مسلمات مفروغ منها، بدون ان تكون حاضرة في ذهنه، وبدون ان يكون قد التفت اليها عن وعي. ولكن إذا وضعت هذه المسلمات موضع التمحيص ولم يستطع البعض منها الصمود امام الاعتراضات المثارة ضدها، فما هو المطلوب في مثل هذه الحالة؟ يجب طبعاً التحقق من تلك المباني.

كان بودي قراءة بعض المقالات التي كتبتها قبل عدة سنوات خلت عن الدين والعقل، بيد انني فضلت الانصراف عنها لضيق الوقت. لقد سبق لي ان اوردت هذه الموضوعات في تلك المقالات، وخاصة فيما يتعلق بكيفية التوصل الى الاحكام التي توصف نظرياً بالأبدية أو عدم الأبدية. ولغرض الاطلاع على مزيد من التفاصيل حول هذه الموضوعات يمكن الرجوع الى ما نشر منها في سبعة اعداد من دورية «كيهان فرهنكي = العالم الثقافي» قبل سبع أو ثمان سنوات.(١)

الاحكام الثابتة والمتغيرة في فكر العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري

يلاحظ في بعض كتابات العلامة الطباطبائي أو الشهيد المطهري انهما فصلا بين القوانين الثابتة والمتغيرة، فقد اتخذا ملاكاً معيناً في الفصل بينهما. وحينما اثيرت ضدهما اعتراضات حول كيفية الحديث عن قوانين ثابتة لحياة انسانية خاضعة للتغير، تلخص ردهما في ان للحياة الانسانية جانبين: احدهما ثابت والآخر متغير؛ فالقوانين الثابتة للجانب الثابت من الحياة الانسانية، والقوانين المتغيرة للجانب المتغير منها.

طرح العلامة الطباطبائي هذه البحوث في كتبه المختلفة، وكذلك في تفسيره، وفي كتابه الذي يتناول فيه موضوع الاسلام والحاجات الحقيقية في كل

(١) تُراجع «قبليات الفقيه» للكاتب، في الباب الثاني من هذا الكتاب.

عصر. واوردها الشهيد المطهري في كتابيه: «الاسلام ومتطلبات العصر» و«نظام حقوق المرأة في الاسلام». واكد المرحوم المطهري ان نظام الاسرة نظام طبيعي وفطري وثابت، وقد جاءت احكام الاسلام بشكل ينسجم مع الطبيعة والفطرة.

وحينما طرح المرحوم الطباطبائي وغيره من المفكرين الآخرين بحث الفطرة، طرحوه على صعيد الفرد وعلى صعيد الاسرة، اي على الصعيد الاجتماعي ايضاً، واشاروا الى ان الحياة الفردية والحياة الأسرية والاجتماعية لها اسس ثابتة لا تخضع للتغير والتبدل، وليس هناك اي تغير يمكن ان يطال هذه الجوانب، والاحكام الثابتة في هذه الجوانب غير قابلة للتغيير، في حين تختص الاحكام المتغيرة بالجوانب المتغيرة.

وانا اتساءل هنا عن ماهية هذا التعامل مع القضية. وهل هذان الاستاذان اللذان يحظيان باحترامنا جميعاً، قد توصلا من خلال العلوم والمعارف والتجارب البشرية السابقة الى معرفة الجوانب الثابتة والمتغيرة في الحياة الانسانية؟

حاول الشهيد المطهري في كتاب «نظام حقوق المرأة في الاسلام» البرهنة على ان تعدد الزوجات قائم على نظام الطبيعة، واكد ان تعدد الزوجات ينسجم مع طبيعة الرجل، وان مبادرة الرجل الى خطوبة المرأة يتطابق - استنادا الى معطيات علم النفس - مع طبيعة الرجل؛ على اعتبار ان الرجل تجسيد للتحرك والفاعلية والمرأة رمز للمحبة والدلال، وهذا المعنى يصدق على جميع الكائنات الحية، اذ ان الذكر هو الذي يطلب الانثى. وخلاصة القول هي ان كثيراً من العادات والتقاليد السائدة لدى المسلمين تنسجم مع طبيعتهم وتكوينهم الروحي.

وهكذا يذهب العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري الى القول بامكانية جعل الحكم أبدياً في مثل هذه المجالات. (وان لم يتطرقا اليه بشكل مباشر)

على اعتبار ان هذه المجالات في الحياة الانسانية غير متغيرة. ونظراً لوجود مثل هذا التصور، تتخذ تلك الاطلاقات معناها بالنسبة لهما. ولولا وجود هذا التصور لما كان لتلك الاطلاقات اي معنى.

ان وجود جانب ثابت وجانب متغير في حياة الانسان يعني اننا ننظر الى التكوين ونحدد في ضوئه وظيفة التشريع. ونرى عالم التشريع من خلال النظر الى عالم التكوين، لا ان نكتشف كيفية عالم التكوين من خلال معرفة عالم التشريع. وهذان رأيان مختلفان؛ حيث يبدو للوهلة الاولى ان عالم التكوين يكتشف عبر التشريع. ولكننا حين تطبيق هذه الاستدلالات نجد العكس، حيث نرى ان التكوين هو الذي يدل على كيفية وجوب فهم التشريع. وحينما نقول: إن بعض الجوانب ثابتة وبعضها الآخر متغير فمعنى ذلك اننا نرى التشريع مطابقاً للتكوين. وعندما نعرض التكوين ونقول هذا هو التكوين، نقول حينها ان التشريع يمكن فهمه؛ اي لو عجزنا عن البرهنة على وجود جوانب ثابتة وجوانب متغيرة في حياة الانسان، لما كان لدينا ما نقوله في هذا المعنى.

ولكن يجب ان نرى هل للحياة حقا جوانب ثابتة واخرى متغيرة؟ ليس هذا هو الموضوع الذي اود بحثه. وانما موضوعي هو ان من حاولوا الاجابة عن هذا السؤال تلخص كلامهم بالقول ان تشريع الحكم الثابت والمتغير له معيار، وما لم يتضح ذلك المعيار لا يمكن اعتبار حكم ما ثابتا أو متغيراً، وهذا المعيار للثابت والمتغير انما يكون في حياة الانسان. واذا لم يستطع المرء القول بوجود جانب ثابت لا يمكنه التمسك باطلاق الادلة واثبات أبدية الحكم. لانه في مثل هذه الحالة لا يتضح لديه هل من الممكن جعل الحكم أبدياً ام لا؟ ومتى ما اراد المرء استظهار أبدية الحكم من آية أو رواية، يجب عليه ان يحتمل امكانية جعل ذلك الحكم أبدياً.

مكانة الفقه في المجتمعات المتطورة والنامية

ما هي مكانة الفقه في المسار التاريخي للمجتمعات المعاصرة التي اخذت حياتها تتبلور وفقا للخطط والبرامج التنموية؟ وما الذي تنتظره مثل هذه المجتمعات من الفقه؟ وهل يغير التخطيط مجريات الحياة؟

ان الذين يريدون التكيف مع الوضع الموجود لا يخططون لحياتهم. والشخص الذي يتقبل التخطيط هو الشخص الذي يرمي الى تغيير واقع الحياة؛ لان التخطيط يؤدي الى تغيير مجريات الحياة. وتغيير الواقع القائم سواء في المجالات الاقتصادية ام الاجتماعية والسياسية عملٍ له اهدافه وآلياته. وكل من يقوم بعمل لا شك انه يستهدف من ورائه مقصداً وغاية، وفضلا عن الغاية فان للعمل آليته التي يتحقق بها، وله نمطه الخاص في تغيير الواقع، واي بلد ومجتمع يريد التخطيط يجب عليه ان يحدد الغايات والاهداف المرجوة من وراء ذلك التخطيط.

ولكن ما معنى الحكم بالنسبة لمجتمع يبغي الحياة في ضوء التخطيط وتغيير واقع الحياة؟ أو ما هي مكانة الحكم الشرعي في مثل هذا المجتمع؟ الحقيقة هي إذا شئنا بيان مكانة الفقه في المجتمعات المتقدمة أو النامية، يجب علينا تحديد مكانة الحكم الشرعي في مثل هذه المجتمعات. فيمكن القول ان رسم تلك الاهداف يقع على عاتق الفقه، الفقه هو الذي يحدد وجوب أو استحباب أو جواز هذا الهدف أو ذاك، أو ينطبق عليه هذا الحكم أو ذاك.

إذا اتضح حكم الاهداف، يتضح عندئذ ما يجب ان تكون عليه عملية التخطيط. من البديهي ان عملية التخطيط ـ وبغض النظر عن الاهداف المبتغاة من ورائها ـ بيد العلم، لابد من الاستعانة بالعلم لتغيير الواقع. وقد عبرت عن هذه القضية في مقالة لي كتبتها قبل ثمان سنوات بـ «آلية وانماط الحياة».وبينت حينها ان الفقه يستطيع بيان الاهداف والقيم ولكنه لا يبين الاساليب والآليات، وانما العلم هو الذي يعين الآليات والاساليب والانماط.

وبعبارة اخرى؛ حيثما يكون هناك حكم أو حق؛ فالموضوع خاضع لمجال الفقه، واذا لم يكن الموضوع متعلقا بالحكم والحق، فلا موضع للفقه، هذا من جهة. ومن جهة اخرى يدخل تعيين الاهداف في اطار الفقه، في حين تدخل كيفية التخطيط ضمن نطاق العلوم.

حوار حول البحث

○ ما هو مرادكم من القول ان الفقه يلبي بعضا من متطلبات المجتمع؟

❑ المراد هو ان الفقه اداة يتم بواسطتها تنظيم علاقات افراد المجتمع، وهذا هو ذات الرأي الذي يذهب اليه الغزالي في قوله «ان الفقه علم الدنيا». والفقه بهذا المعنىهو علم الدنيا الذي يبسط به السلطان حكمه؛ اي انه يفصل بواسطته في المنازعات التي تنشب بين الناس وينظم به علاقاتهم. وهذا لا يتنافى مع صدوره من الله تعالى. انه تعالى جعل الفقه من اجل تنظيم علاقات الناس فيما بينهم، بالشكل الذي يوفر لهم امكانية التعايش مع بعضهم.

يقول الغزالي: ان الفقه ليس علماً للآخرة، بمعنى انه غير مقرب ولا مبعد، بل من اجل تنظيم علاقات الناس، ويبدو ان الذين يطرحون موضوع «الفقه العملي» يقصدون هذا المعنى. وهذه واحدة من النظريات المطروحة في هذا الصدد.

وفي مقابل هذه النظرية طرحت نظريات اخرى من قبل علماء آخرين من جملتهم الفيض الكاشاني الذي يقول في كتابه «المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء»: ان الفقه ليس شيئا عمليا، وانما هو مقرب ومبعد، اي ان ذات العمل الذي امرنا بادائه «مقرب» الى الله، وذات العمل الذي نهينا عنه «مبعد» عن الله. ويتضح لنا في ضوء ما مر ذكره ان هاتين النظريتين تقفان على طرفي نقيض.

○ وهل نظرية الفيض الكاشاني هذه، نظرية كلامية ـ فلسفية؟

❑ نعم، هي نظرية كلامية ـ فلسفية.

○ طرحتم في مقالة لكم تحت عنوان «العقل والاصول» ان جذر علم الاصول هو الكلام، في حين ان هذين العلمين مختلفان من حيث الموضوع، فكيف يكون احدهما اصلا للآخر؟

❑ لا اتذكر ما كتبته حينها، ولكن يبدو ان اول ما كتب في علم الاصول هو «الرسالة» للشافعي، الذي نهض في كتابه هذا بتأسيس علم الاصول، وكانت جميع المباحث التي بني على اساسها مباحث كلامية، كالبحث في معنى الحكم، وتصور الله سيداً ونحن عبيده، وافتراض وجود احكام واوامر ونواه لله. وهذه كلها مباحث كلامية.

اما فيما يخص القول بان القطع حجة وحجيته مستقاة من العقل، فتوجد هنا نقطة لا تتم بدونها الحجة العقلية للقطع، وتلك هي ان الانسان إذا تيقن صدور امر معين من الله، تتم الحجة عليه، لان الله هو السيد، والسيد هو من تجب على العبد طاعته. ونستنتج من هذا ان القطع حجة عقلا.

اما إذا لم يبحث في معنى المولى، وانما بحث في معنى «الله» وفي معنى «واجب الوجود» ووصل الى نتيجة مفادها ان «واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات» قد أمر ـ إذا امكن طبعاً اعطاء «الامر» معنى في الآراء الفلسفية؛ وذلك لان الامر والنهي لا معنى لهما في الفلسفة، لانهما يدخلان في عداد الشؤون الاعتبارية، ولكن إذا افترضنا ان الانسان يتقبل هذا المعنى ـ فهذا لا ينهي المسألة وانما يثور في الاذهان تساؤل عن الدافع الذي يجعلني اطيع هذا

الامـر. وهـذه الطاعـة انمـا تجـب عـلى المكلـف فـيما إذا اقـرلله بــ ((السـيادة))، والاقرار بالسيادة موضوع كلامي.

ولهذا السبب لو اننا تتبعنا اهم مباحث علم الاصول التي ظهرت في بداية نشوء هذا العلم، لوجدناها عبارة عن مجموعة من المباحث الكلامية. ومعنى هـذا ان جـذور ((علم الاصـول)) تعـود الى عـلم الكـلام. وهـذا لا يتـنافى مـع استقلال علم الاصول لاحقاً واشتماله على نظام ومعطيات خاصة به، واحتوائه على مباحث لا صلة لها بعلم الكلام، مثل مباحث الالفاظ التي تعتبر شيئاً خارجا عن علم الاصول ولا علاقة له بها.

○ طرحتم في بحث لكم نشر في العدد الاول من مجلة ((نقد ونظر)): ((ان المسألة الاساسية في فلسفة الفقه هي: هل تؤثر النظريات الفلسفية والكلامية والرؤية الكونية للفقيه على كيفية فهمه للكتاب والسنة، ام لا يجب على الفقيه ان يحدد موقفه ازاء حدود ونطاق الاستنباط الفقهي، وما هي المسائل التي ينبغي عليه الرجوع فيها الى الكتاب والسنة؟ وما هي المسائل التي لا ينبغي عليه الرجوع فيها الى الكتاب والسنة))؟ وظاهر هذا القول هو ان الفقيه يجب عليه تحديد موقفه ازاء هذه القضية التي تطرح عادة ضمن اطار فلسفة الفقه. فكيف يمكن التوفيق بين كلامكم ذاك وبين قولكم اليوم ان فلسفة الفقه يجب ان لا تتحدد فيها المواقف؟

❑ توجد هنا قضيتان: الاولى هي ان الفقيه يجب عليه اتخاذ موقف محدد في مقام الفقاهة، وهذا امر لا شك فيه؛ لانه ان لم يتخذ موقفاً لا تتكون لديه قدرة على الاستنباط. اما القضية الاخرى فتختص بمن يريد معرفة ماهية

الفقه، هل يجب عليه ان يتخذ موقفا محددا في هذا الحقل ام الذي يهمه هو معرفة ماهية المواقف التي يتخذها الفقهاء في مقام الفقاهة؟ وهل هي مواقف متينة قادرة على الصمود امام النقد ام لا؟ اي ان يضعها قيد المحك والتمحيص. وهذا التمحيص هو شيء آخر غير اتخاذ الموقف الفقهي. ومعنى هذا ان الانسان يستطيع في فلسفة الفقه تمحيص المواقف بصفته ناقداً، وهذا عمل فلسفي اي تفلسف، ولكنه في مقام التفقه. والفقيه هو الذي يجب ان يتخذ موقفاً وعمله هذا عمل فقهي. اما ما قلناه سابقاً فهو عدم امكانية اتخاذ موقف فقهي أو كلامي في فلسفة الفقه.

○ حينما يتخذ الفقيه موقفا معينا فهو لا يؤدي عندئذ عملا فقهيا؛ لان عمله هذا يقع خارج نطاق الفقه، ويدخل ضمن دائرة فلسفة الفقه، ولكن بامكان الفقيه اداء هذه المهمة بصفته فيلسوفا في الفقه، واتخاذ موقف معين من خلال القاء نظرة خارجية عامة ثم تطبيق ذلك على الفقه.

❑ اتخاذ الموقف الفقهي في مثل هذه الحالات امر داخلي ويتضارب مع النظرة الخارجية. النظرة الخارجية تنسجم مع النقد والتمحيص، وهي عبارة عن عملية «تفرج»، واما النظرة الداخلية واتخاذ الموقف الفقهي فهو عبارة عن عملية اداء لدور اللاعب.

وبتعبير آخر: هذان موضوعان مستقل احدهما عن الآخر. فاذا اراد احد ان يكتب عن فلسفة الفقه لا يمكنه ان يفعل ذلك انطلاقا من موضع الفقاهة. وهو حتى وان كان فقيهاً يجب ان لا يؤدي دور اللاعب، وانما يجب عليه ان يكتب في هذا الحقل انطلاقاً من موقف المتفرج من الخارج.

حينما يتخذ الفقيه مثل هذا الموقف ويقول ان رأيي حول «مجال الفقه» هو وجوب الرجوع اليه في كذا حالات وعدم الرجوع اليه في حالات اخرى، فمثل هذا الموقف لا يدخل ضمن اطار فلسفة الفقه.

○ اذن ما هو؟

❑ اما ان يكون كلاماً أو فقهاً، إذ ليس كل مباحثنا داخلة في نطاق فلسفة الفقه. الفقيه حينما يتخذ موقفاً ازاء مجال الفقه، إما ان يتخذ ذلك الموقف بصفته متكلماً أو بصفته فقيهاً. فإذا اتخذ موقفه ذاك بصفته متكلماً، يكون عمله كلامياً، ويكون الفقيه في تلك الحالة متكلماً. اما إذا تعذر عليه الذهاب الى ما هو ابعد من ذلك؛ كأن يعتبر نفسه غير مقيد بالايمان الديني ويكون كمن ينظر الى الدين من الخارج، ثم يدلي برأيه في الحالات التي يجب والحالات التي لا يجب الرجوع فيها الى الفقه، يبدو هذا العلم حسب رأيي غير ممكن، لأنه حينما يقال متى يجب ومتى لا يجب الرجوع الى الفقه، فمعنى ذلك افتراض «وجوب» واحد في هذا المعنى، ومعنى ذلك انه يريد القول متى يوجد هذا «الوجوب» ومتى لا يوجد. وما ان يفترض وجوب واحد في القضية حتى ينظر اليها على نحو قواعدي أو معياري. بمعنى ان تفسير هذا الشخص للكتاب والسنة تفسير قواعدي يعتمد على مجموعة من الاصول والقواعد الدينية. وهذا الموقف لا ينسجم مع الموقف الحر لفلسفة الفقه.

○ تتخذ الفلسفة مواقف نقدية، والمواقف النقدية ليست ذات اثر تخريبي على الدوام، فقد تكون احيانا ذات اثر تصحيحي، وهذا التصحيح يعد بحد ذاته نمطا من انماط اتخاذ المواقف. وعلى هذا الاساس فان الحالات التي تنتهي بالتصحيح تعتبر في الحقيقة عملا فلسفيا ـ فقهيا، واتباعا لمنهج معين، اي ليست

على النحو الذي يدفعنا الى ان تكون لدينا نظرة تاريخية، وهذا بحد ذاته نوع من المنهج القواعدي؛ لأن الدلالة الالتزامية على تصحيح اي نهج، هي تطبيقية، وان كانت على نحو نقدي.

❑ اعتقد ان هناك اختلافا بين وجهات نظرنا؛ لانني اتحدث عن فلسفة الفقه، وانتم تتحدثون عن فلسفة قادرة على مساعدة الفقه . كل المطالب التي عرضتها تدور حول موضوع فلسفة الفقه. وغاية فلسفة الفقه هي معرفة ماهية الفقه، اي ان نمحص بمنظار آخر ما يحمله الفقهاء من معرفة للفقه. ومن المحتمل ان ينهض بمثل هذه المهمة شخص فقيه، ولكن ليس من منطلق فقهي. صحيح ان الفقيه يجب عليه الإدلاء بارائه في المواقف التي تستلزم الرجوع الى الكتاب والسنة، ولكنه حينما يكون منهمكاً ببحث هذا المطلب هنا احتمال بأن لا يكون حتى الآن قد حاز العلم الفقهي الذي يبحثه. لان المفترض هو ان علم الفقه يريد ان يتشكل من هذه الفتاوى ذاتها. اما فيما يخص اتخاذ الموقف فان الفقيه لم يحز حتى الآن الفقه على شكل معرفة من الدرجة الاولى.

❍ هناك تعبير في التاريخ ينص على وجود فلسفة «علم التاريخ» وفلسفة «التاريخ»، فلو استطعنا الفصل بين هذين التعبيرين في الفقه، سينقسم حينئذ التعبير الذي ورد في هذه العناوين: إما الى «فلسفة الفقه» أو الى معنى اشمل يضم مجموعة من مسائل الفقه، ويعكس في الواقع نوعا من البحث المنهجي، اي البحث عما كان وعما هو كائن. اما فلسفة الفقه فهي قادرة على اتخاذ موقف مستقل بها.

❑ لا تصح مقارنة هذا الموضوع مع بحث فلسفة «علم التاريخ» وفلسفة «التاريخ». ولكن إذا كان مقصودكم من فلسفة الفقه هي المباحث الفلسفية أو

المباني الفلسفية التي يسير عليها الفقيه ليتمكن من التفقه، فهذا شيء آخر بعيد عن هذا الموضوع.

○ لا، وانما المقصود من فلسفة الفقه هي المباحث الواقعة خارج اطار الفقه، والتي لها تأثير في استنباط الفقيه.

❑ يمكن للفقيه الاستفادة من المباحث الواقعة خارج اطار الفقه؛ اي المبادئ التي تطرح في الفلسفة أو في فلسفة الفقه لاتخاذ موقف فلسفي وكلامي، وتعتبر من جملة قبليات التفقه، إلاّ ان هذا المطلب لا صلة له بفلسفة الفقه .

ويوجد هنا بحث اساسي يتناول طبيعة العلاقة بين المباحث الدينية والمباحث غير الدينية. فهل الدين شيء يجب فهمه من خلال العلم والفلسفة؛ ام من خلال معايير موجودة في داخل الدين نفسه؛ ام عبر مزيج من المباحث الداخلية والخارجية؟ بمعنى ان النصوص الدينية يمكن تفسيرها وفق اسس ومعايير معينة، وكذلك يمكن تفسيرها تفسيراً «حراً». فإذا اردنا تفسيرها قواعديا فان التفسير القواعدي والمعياري معناه ان نفسرٍ ذلك النص على نحو ينم عن الجوانب العقائدية الموجودة في ذلك الدين . علماً ان لكل دين معتقدات يجب عدم التخلف عنها؛ اي يجب عدم التخلف عن تلك الاصول . واذا فسّرنا الدين على هذا النحو فهذا تفسير من الداخل. اما إذا تحررنا من مفاد تلك المعتقدات، فيمكن التحدث حينذاك عن اتجاه معرفي للدين. ومن يتحدث على هذا النحو يستطع تقديم نظرية تاريخية عن الدين من خلال بحوث فلسفة الدين، ومن خلال الاتجاه المعرفي للدين، كأن يقدم على سبيل المثال نظرية تاريخية عن الاسلام أو عن المسيحية. اما الرأي الثالث فيذهب الى بناء ذلك التفسير القواعدي على اسس افتراضات قبلية خارجية.

○ بما انكم متخصصون في علم الكلام ،اود ان اعرض على جنابكم ان الكلام القديم - وخاصة نظريات الخواجة نصير الدين الطوسي بحسب المباحث التي اوردها في «تجريد الاعتقاد» كان لمسائل من امثال هيئة بطليموس وما شابهها تأثير فيه. وقد ادركنا حاليا ان هذه المباحث لم يعد لها ثمة وجود. وهنا اود ان اسألكم عن كيفية البحث في المسائل الكلامية، فهل الكلام عموما موضوع يقع خارج اطار الدين، ام ان له تأثيرا فيه، وما مدى تأثيره؟

□ اذا كنتم تقصدون علم الكلام الاسلامي. وذلك لان الكلام يختلف باختلاف الاديان. فان الكلام الاسلامي وخاصة لدى المعتزلة كلام عقلي صرف، وكلام الشيعة في الاصول كلام عقلي صرف ايضاً. اي لا معنى لفهم الدين من الداخل، وذلك لان بداية الكلام لدى متكلمي المعتزلة والشيعة كانت لاغراض دفاعية، حيث كانت بنية الكلام الاسلامي بنية دفاعية، هدفها الرد باسلوب عقلي على ما كان يثيره الآخرون من شبهات ضد ما كان يعتقد به المسلمون. وعلى هذا الاساس إذا كان مقصودكم الكلام الاسلامي فإن الكلام الاسلامي عبارة عن فهم للدين من الخارج، وليس من الداخل.

○ مقصودي هو الكلام الاسلامي، ولكن يوجد ثمة سؤال وهو ان البعض يسخّر الفلسفة لطرح بعض الامور العامة مثلا، أو يستعين بهيئة بطليموس. فهل هذا من اجل الدفاع عن الدين؟ ألا توجد لدينا اشياء اخرى، لم تكن فيما مضى، أو لا يمكن ان تكون في المستقبل؟

❑ هذه قضية اخرى. اما عن كيفية بناء الكلام الاسلامي، فالكلام الاسلامي فهم للدين من الخارج. والقضية الاخرى هي ما الذي تسبب في تكوين علم الكلام على هذه البنية؟ هذا هو موضع الاختلاف بين العرفاء والمتكلمين والفلاسفة. إذ كانوا يعتقدون ان فهماً آخر يجب ان يحل محل هذا الفهم، وان منهج المتكلمين غير صائب. الغزالي يقولٍ صراحة: ان علم الكلام يفيد في الرد على الشبهات. الكلام ليس علماً دينياً وانما وسيلة للرد على الشبهات، وهو حينما كان يقول بهذا الرأي عمد من جهة اخرى الى كتابة «تهافت الفلاسفة»، قائلا ان الفلسفة ايضاً ليست في شيء من الدين.

لقد اورد الغزالي في «المنقذ من الضلال» اربعة مناهج، فرفض منهج المتكلمين والفلاسفة والباطنية (التعليمية)، واختار منهج المتصوفة معتقداً ان المتصوفة والعرفاء استقوا علمهم من مشكاة النبوة؛ حيث ان هذا العلم انبثق من باطن العالم وجاء عن طريق النبي، وهذا هو ما يجب علينا العثور عليه وتتبعه وفهمه. كان يعتقد ان هذا هو المنهج الامثل لفهم الدين، وليس منهج الكلام والفلسفة.

○ أشرتم الى أن الكلام اسلوب دفاعي، فهل ينفع ايضا في الايمان؟

❑ إذا اردنا الحديث عن الكلام الاسلامي، يجب ان نبحثه تاريخيا؛ اي ينبغي ان نبحث ماهية بناء الكلام الاسلامي اولا، ثم نتحدث بعد ذلك عن اثره في الايمان، لان بحث الوضع الحالي يستخلص من بحث الوضع التاريخي، وينبغي ان نتحدث فيه وفقا لاساليب علم الكلام، وينبغي ان نغير ذلك المنهج؛ على اعتبار ان الكلام الاسلامي الذي نشأ حينذاك إنما نشأ لاغراض دفاعية. والموضوع الثاني ان نرى هل كان هذا النظام الدفاعي العقلي مجديا فيما مضى في الايمان؟ وهل ينفع في الايمان في الوقت الحاضر ام لا؟

لغرض الاجابة عن ذلك لابد اولا من تعريف الايمان واستكناه ماهيته، ثم يأتي الدور الى معرفة مقومات الايمان. فان قال قائل ان الايمان معناه المعرفة المستقاة من الاستدلالات العقلية، فمعنى هذا ان من يتقن الفلسفة يتمتع بدرجة عالية من الايمان. اما إذا اعتبرنا الايمان حقيقة اخرى وقدمنا تعريفا آخر لها، وقلنا على سبيل المثال ان الايمان هو عبارة عن التعلق الغائي للانسان، أو انه عبارة عن الاعتقاد الوجودي للانسان بما يعبر عنه باسم الله تعالى. أو هو الايمان النوري الذي يشع في القلب، فنحن إذا عرفنا الايمان على هذا النحو لا يمكن عندئذ للفلسفة ـ بالمعنى المصطلح للكلمة ـ ان تكون مصدراً للايمان.

واكثر ما تستطيع العلوم والمعارف البشرية فعله هو اظهار هذا الشعور الداخلي كأمر معقول ومفهوم بالنسبة للانسان. مثل ذلك كمثل انسان مغرم بشيء ولكنه لا يستطيع الافصاح عن مشاعره بالنسبة لما هو مغرم به. والعلوم البشرية تستطيع مساعدة الانسان على التعبير عما يختلج في ضميره. هناك تعبير يقول: «ان الايمان يطمح الى ان يعرف». هذا التعبير من التعابير المتداولة لدى المسيحيين، ولكن توجد لدينا تعابير مشابهة له مما اطلقها العرفاء.

○ ما الفرق بين نظرية معرفة الفقه وفلسفة الفقه؟

□ لا فرق بينهما، ويمثلان شيئاً واحداً تقريباً.

○ اذا قلنا ان للفقه والشريعة اهدافهما، اما الآليات والاساليب في هذا الحقل فهي من اختصاص العلم، ألا يبتني هذا التصور على افتراض مسبق مفاده ان اهداف الشريعة قادرة على الانسجام مع اي نظام كان؟ كيف تدافعون عن هذا الافتراض

المسبق؟

❑ كلا، هذا التصور لا يستوي مع هذا الافتراض المسبق، ويمكن التصريح ببعض الانظمة التي لا تنسجم مع اهداف الشريعة. ولكنه يستوي مع افتراض مسبق آخر يدل على عدم وجود نظام محدد سلفا، بحيث يمكن القول بان هذا النظام هو الذي ينسجم مع اهداف الشريعة فقط. وعلى هذا الاساس ربما توجد في مقام التصور انظمة متعددة تنسجم مع اهداف الشريعة.

❍ ذكرتم ان فلسفة العلم تبحث في ماهية ذلك العلم. وقالوا بشأن فلسفة العلم انها ذات طابع اخباري، وهي عبارة عن عملية تفرج. ومن جهة اخرى تعتقدون ان الفتوى التي تصدر في الفقه مبنية على افتراضات مسبقة متعددة، يأتي الكثير منها عن غير وعي، اي ان الفقيه نفسه غير متنبه لها. ونستنتج من هذا بناءً على آرائكم انه لا يمكن ان تكون لدينا فلسفة فقه دقيقة؛ على اعتبار ان الكثير من هذه الافتراضات المسبقة تأتي عن لا وعي، وهي غير صريحة ولا يمكن ادراكها. ولعلنا نستطيع في بعض الحالات من خلال القرائن الخارجية كالوضع التاريخي مثلا ان نعرف عصر الفقيه. وسؤالي هو اننا مادمنا عاجزين عن معرفة هذه الافتراضات القبلية، كيف يمكننا اعتبار فلسفة الفقه فلسفة تقريرية؟

❑ ان القدر المؤثر في تكون فلسفة الفقه ليس بالحد الذي يرفعنا الى معرفة المباني التي اعتمدها الفقيه، والى معرفة علاقة تلك المباني. التي جاءت عن وعي أو عن لا وعي. بفتاواه.

اي ليس من الضروري ادراك جميع التفاصيل الجزئية؛ لان ما يتعلق بفلسفة الفقه هو البحث في عموم هذه القضية، اي البحث في علم الفقه بما يعنيه من علم متحرك وجار، وليس بفقه هذا الفقيه أو ذاك. لان الفقه يعني الفلسفة العلمية التي ظهرت على امتداد التاريخ بهوية تاريخية وبمجموعة من المعطيات المختلفة، ولها اهدافها وغاياتها وموضوعها ومنهجها الخاص، وقد شارك آلاف الناس وعلى انحاء شتى في ايجادها.

وحينما نتحدث عن الفقه نعني الامور التي ذكرناها اعلاه، وحينما نتحدث عن فلسفة الفقه نقصد التساؤلات والدراسات المتعلقة بهذه الامور. وعندما نريد معرفة ما يتعلق بهذه الامور قد نتقصى المباني - الواعية وغير الواعية - لعشرة أو عشرين من الفقهاء، وما نستخلصه من هذا البحث هو عبارة عن بعض المعطيات الكلية التي تخبرنا بالافتراضات القبلية التي يرتبط بها تفقه الفقهاء. ان المعطيات الكلية هي المؤثرة في تكوين فلسفة الفقه. ولا يجب تحديد مبان معينة في كل حالة.

○ لا شك في ان التقدم الصناعي والتقني قد اثر في الفقهاء المعاصرين وفي فتاواهم، فإذا اردنا تقصي هذه الفتاوى، كيف يمكن تقصيها؟ وكيف نفهم ان هذه العلوم اثرت في آرائهم؟

❑ ثمة في بعض المواضع تصريحات أو تلويحات يمكن ان تستشف منها بعض المطالب. وهكذا الحال بالنسبة للافتراضات القبلية المقبولة في كل عصر ومحيط. وتوجد حالات اخرى نعتقد انها اتخذت كمبان، إلاّ اننا نقول انها جاءت عن لا وعي. ولغرض استكناه هذه الامور يجب سبر اغوار القضايا على نحو آخر، وقد انجزت شيئاً من هذا العمل في كتابي «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة».

حيث وضعت لوحتين امام بعضهما، وبينت كيفية ما يمكن ان تكون عليه فتاوى الفقيه، تبعا لنحو نظرته الى الانسان والى الله والى الكون، وهكذا يجب علينا انتهاج هذه السبل في بعض الحالات، لان القضايا لم تأت جميعها عن وعي ولم يصرحوا بوجودها بشكل مباشر. ان لدى الانسان في كثير من المواضع مجموعة من المباني التي يعمل وفقا لها. ولكنه حينما ينهمك في العمل لا تبقى هذه المبانى نصب عينيه.

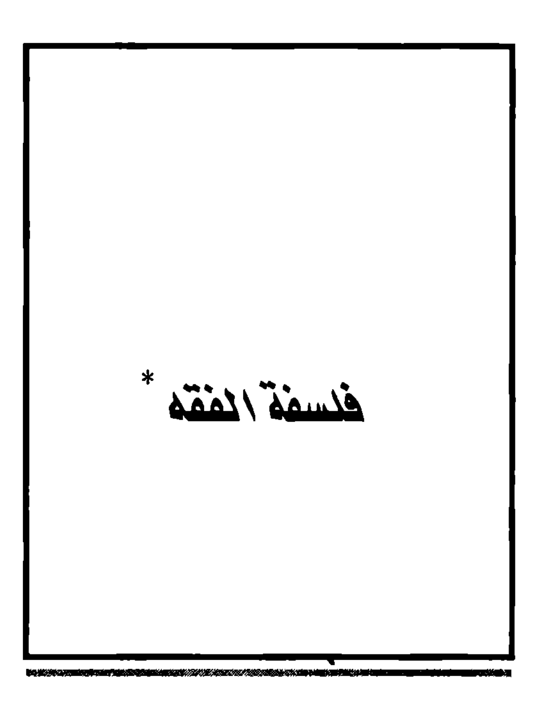
○ اشرتم الى عدم امكانية الاستفادة من علوم الدرجة الثانية في علوم الدرجة الاولى لا بشكل مباشر ولا غير مباشر. فهل بامكان فلسفة الفقه ان تحل معضلة في عمل الفقيه الذي يريد ان يضع نفسه في مقام الافتاء؟ وقد سبق لكم ان أشرتم الى ان لها تأثيرا غير مباشر في هذا الحقل.

❏ انها تحل معضلات مهمة. اما قولي بانها لادورلها فمعناه ان مباحث فلسفة الفقه لا دور لها في علم الفقه نفسه، ولكن لها دور في مبادئه. اذكر على سبيل المثال حينما بحثنا في فلسفة الفقه واتضح لنا كيف تؤثر المباني الكلامية والرؤية الكونية فيها ادركنا ان دورها يتمثل في تتبع الفقيه لها، وتحقيقه فيها عندما يريد اصدار فتواه.

وتتبع تلك المباني وهضمها يأتي كنتيجة لتأثير مباحث فلسفة الفقه؛ بمعنى ان الفقيه لا يستطيع ان يتصور من بعد ذلك، بما انه يؤمن بالله وبالرسول وبحكم الله، وبما انه يجيد اللغة العربية ويتقن علم الاصول فما عليه إلاّ ان يضع الكتاب والسنة امامه ويستنبط الاحكام، وانه لا يختلف مع سائر الفقهاء إلاّ في المباني الاصولية. لان الفقيه يفهم ان القضية ليست على هذا النحو وانما تعود الى مبادئ أبعد، وعليه حينئذ ان يحقق في تلك المبادئ الأبعد.

اذن فلسفة الفقه لا تؤثر في الفقه نفسه على نحو مباشر، وانما تؤثر في مبادئ الاستنباط. وعند التحقيق في تلك المباني والمقدمات يظهر الاستنباط كشيء آخر. نحن نرى ان الفقيه يجب ان يكون متكلما بالدرجة الاولى، وان يكون له كلام اجتهادي.

وليس من الصواب ان نقول: إن المسائل الكلامية قد اشبعت بحثاً ولا حاجة للتنقيب فيها، وان ملفها قد اغلق، وقد استخلصنا منها المعتقدات الحقة الواقعية الصحيحة، بينما الاجتهاد الفقهي هو الذي يجب ان يبقى حياً، في حين ان الاجتهاد الفقهي الحي قائم على الاجتهاد الحي في القضايا الالهية وفي اشياء اخرى كثيرة.



فلسفة الفقه *

الاستاذ مصطفى ملكيان**

* شارك في الحوار كل من السادة: مهدي مهريزي، وعلي رضا آل بويه، ومحمدكاظم رحمن ستايش، وسيف الله صرامي، واحمد واعظي. قضايا اسلامية معاصرة. ع٧.

** استاذ في الحوزة العلمية والجامعة.

الموضوعات التي نتناولها بالدراسة تحت عنوان فلسفة الفقه يتعلق قسم منها بعلم الاصول، وقسم آخر بفلسفة الدين، بينما يبحث القسم الآخر منها في اطار علم الكلام. وهناك قسم آخر من قضايا فلسفة الفقه لم يدوّن حتى الآن. والفقيه مطالب باتخاذ موقف حيال كل واحدة من تلك القضايا. وكل ما يدخل في عداد المقدمات اللازمة للفقه، يمكن طرحه تحت عنوان فلسفة الفقه، التي نتناول فيما يلي بعض موضوعاتها بالدراسة والتحليل.

١ ـ تعريف *الفقه*:

لعل اول ما ينبغي طرحه في فلسفة الفقه هو تعريف الفقه؛ وذلك لاننا بدون تقديم تعريف دقيق له لا يتسنى لنا فرز حدوده عن سائر العلوم كالاخلاق والكلام وما شابه ذلك.

٢ ـ موضوع *الفقه*:

○ القضية الاخرى التي تدخل في عداد قضايا فلسفة الفقه هي موضوع الفقه والمسائل التي يتناولها الفقه بالدراسة والتحليل، وهل يعنى الفقه باعمال الانسان كلها؛ الظاهرية منها والباطنية، أم انه يعنى بالظاهرية فحسب، ولا شأن له بالاعمال الباطنية؟ ثم هل يهتم الفقه بالاعمال الفردية وحدها، أم يأخذ بنظرالاعتبار الاعمال الجماعية أيضا؟ فاذا قيل: إنه يعنى بالاعمال الظاهرية؛ الفردية والجماعية، يتبادر

الى الاذهان حينئذ تساؤل آخر وهو: هل يدرس الفقه الاعمال الظاهرية الفردية والجماعية كلها، ام يدرس قسما منها فقط؟ وانطلاقا من هذا الموقف تبرز هنا ملاحظة اخرى، وهي بأي اسلوب يمكن تحديد موضوع الفقه؟

ο اذا طرحنا من بعد تعريف الفقه، تعيين موضوعه ونظرنا الى الموضوع ضمن اطار المرحلة الثانية، نجد انفسنا في مواجهة محذور مفاده ان موضوع الفقه لايمكن رسم معالمه بدون وجود تعريف واضح لاطاره. فاذا اتضح في ظل دراسة اطار الدين ان للفقه آراءً واضحة في مجال المباحث الاقتصادية والاجتماعية نستطيع القول عند ذاك: إن موضوع الفقه لايقتصر على الاعمال الظاهرية الفردية، وإنما يشمل ايضا الشؤون الاجتماعية.

❑ المراد من تعيين موضوع الفقه هو بيان مجال اهتماماته.

٣ ـ *منهج الاستدلال الفقهي:*

من جملة الامور التي تعنى بها فلسفة الفقه هو اسلوب الاستدلال الفقهي. فعندما يتم تطبيق منهج معين وتتمخض عنه نتائج متنوعة، هل يعزى ذلك الى وجود نقص في المنهج، ام الى عوامل اخرى ـ غير المنهج ـ لها تاثيرها في تفاوت النتائج؟ من البديهي ان الفقه له منهجه الخاص الا ان التفاوت الصارخ بين النتائج يدعونا الى دراسة السبب الكامن وراء ذلك. وعلى هذا تبدو هنا نقطتان جديرتان بالدراسة في هذا المجال، هما:

الاولى: الى أي مدىً يتعلق اختلاف تلك النتائج بوجود ذلك النقص؟

الثانية: اذا تمخضت عن منهج واحد نتائج متنوعة، ألا ينم ذلك عن وجود نقص في المنهج؟

٤ ـ عصمة المعصوم:

يوجد على العموم بحثان أو ثلاثة بحوث كلامية يجب دراستها ضمن فلسفة الفقه ايضاً، ولابد ان يكون للفقيه ازاءها موقف محدد، بسبب مالها من تاثير في كيفية الاستنباط، وأحد هذه البحوث هو بحث العصمة. فالتصور الذي يحمله الفقيه عن العصمة له تاثيره في كيفية تعاطيه مع النص المنقول عن المعصوم.

حينما تعثر على تعارض في كتاب لا تعتقد بعصمة مؤلفه تحاول الرد على احد طرفي التعارض، ولكنك إذا عثرت على مثل هذا التعارض في كتاب تؤمن بعصمة مؤلفه من الخطأ والسهو، تجد نفسك ملزماً بايجاد تبرير لذلك التعارض أو الجمع بين الكلامين المتعارضين. واذا نجحت في العثور على توجيه لذلك التعارض، او الجمع بين العبارتين، ثم واجهت عبارة اخرى تتعارض مع ذلك الجمع أو التوجيه، تحاول هنا مرة اخرى ايجاد مخرج لهذا التعارض وتضطر الى الجمعٍ أو التوجيه. وهكذا لو تكرر الامر مرة ثالثة أو رابعة. ومعنى هذا انك تبذل جهداً كبيراً في بناء نظام متناسق خال من الثغرات.

○ ادى البحث في موضوع الاعتقاد بالعصمة الى ايجاد تكلفٍ وتعقيد في البحث الفقهي؛ لأن الفقيه يرى لزاماً عليه الجمع بأي نحو كان بين ما يبدو متعارضا من كلام المعصومين عليهم السلام. وهذا ما تسبب عنه بطبيعة الحال تعقيد البحث الفقهي. وهذا التعقيد ناجم عن عدم الالتفات الى مهمة الفقيه في حل التعارض بين الادلة ؛ لأن المهمة التي يؤديها الفقيه هي في الواقع جمع عرفي بين الادلة

المتعارضة. وهو لا يقوم بعملية الجمع هذه على اي نحو وبأي ثمن كان. ثم ان الجمع العرفي بين اوجه كلام المتكلم امر عقلائي، وقواعدالجمع العرفي تستخدم ازاء كلام كل متكلم عاقل ولا يشترط فيها عصمة المتكلم. من الطبيعي ان الاحاديث التي وردت عن المعصومين فيما يتعلق بموضوعات غير فقهية من قبيل الشؤون التكوينية، والاعتقادية، وحقيقة الانسان، والملائكة، وما الى ذلك، يصح الادعاء عندها ان عصمة القائل تحفز العالِم على السعي الى ازالة ذلك التعارض الظاهري في كلامه بأي اسلوب متاح من الجمع المعقول والممكن.

❑ على أية حال يجب دراسة مسألة العصمة ضمن فلسفة الفقه، لأنه من الواضح ان موقفنا لا يستوي ازاء كلام المعصوم وغير المعصوم. وعلى هذا ينبغي:

اولاً: دراسة ادلة العصمة في علم الكلام، وهل يجب علينا الاعتقاد بالعصمة أم لا؟

وثانياً: يجب تحديد نطاق العصمة وحدودها.

٥ ـ التمييز بين قول وفعل وتقرير المعصوم:

من جملة الامور التي تتناولها فلسفة الفقه هو الفصل والتمييز بين قول وفعل وتقرير المعصوم عليه السلام، وبعبارة اخرى، الفصل بين الطبائع الشخصية للمعصوم واقواله وافعاله وتقريره «بما انه شارع». والقضية الجديرة بالبحث والدراسة هنا هي: اي الافعال والاقوال والتقريرات يجب ادراجها ضمن نطاق الدين والتي تدخل ضمن اطار الفقه؟ وأيها لا يجب ادخالها ضمن اطار الدين؟ أو لنقل بتعبير آخر: هل جميع الاقوال التي صدرت عن المعصوم،

صدرت عنه بما انه شارع؟ وبعبارة اوضح: ألم تكن للمعصوم طبائع شخصية؟ وهل كل ما صدر عنه انما صدر عنه انطلاقا من كونه «شارعا»، ام ان بعض ما صدر عنه يعود الى طباعه الشخصية؟ فلو ان المعصوم لبس ثوبا رصاصيا على سبيل المثال، فهل يمكن الاستنباط من ذلك على الاقل استحباب ارتداء هذا اللون من الثياب، ام يمكن القول ان ارتداء ثياب ذات لون رصاصي لا يدل سوى على رغبته الشخصية في ارتداء مثل هذا اللون؟ حيث لا يكون فعله في مثل هذا الحالة دليلا على استحباب ارتداء ثياب بمثل هذا اللون.

٥ بذلت جهود واسعة من قبل السنة في هذا المجال، في حين لم يتناول الفقه لدينا شيئا من هذه الجوانب. اذكر على سبيل المثال ان كتاب «دلالة الافعال» تناول هذا الموضوع وقسم الافعال الى نوعين، وقسم احدهما الى عشرة ابواب، تتناول خمسة منها ـ على الاقل ـ هذا الموضوع، وتشير الى مدى ما تعكسه من لسان التشريع، وساقت لذلك امثلة كثيرة. كما ويضم كتاب نقد الحديث (لحسن الحاج علي) مباحث موسعة في هذا المجال.

٦ ـ *الفصل بين الغرض والغاية في الاحكام الفقهية:*

الموضوع الآخر الذي يشكل جزءاً من فلسفة الفقه ويجب ان يطرح في اطار الفقه هو الفصل بين اغراض وغايات الاحكام الفقهية، ثم البت في هل اننا نعتقد بمثل هذا الفصل ام لا؟

فمثلما يقال لنا احيانا: صلوا على هذه الصورة أو صوموا على هذا النحو، يُقال لنا احيانا اخرى: قسّموا الارث على هذا النحو، وانكحوا على هذه الصورة. وهنا يقفز الى الذهن افتراضان، هما:

١ . نتمسك بهذه الاوامر كلها تعبداً؛ لاننا نبتغي من وراء ادائها نيل السعادة الاخروية، ولا نلتفت في مثل هذه الحالة الى مالها من جدوى أو مردود. فبما اننا أمرنا بالاتيان بهذه الاعمال من اجل نيل السعادة الاخروية؛ لهذا لا نكترث لما قد يترتب على هذا العمل من آثار سلبية أو ايجابية في الحياة الدنيا، وحتى ان كانت له مردودات سلبية فهي لا تثنينا عنه، واذا كانت له آثار ايجابية فهي لا تعتبر مؤيداً للاستنباط الصحيح للحكم.

٢ . أُمرنا باداء هذا العمل على نحو معين، في سبيل بلوغ غرض دنيوي محدد. ولكن اذا تأكد لنا ان الغرض الدنيوي المقصود لم يتحقق من خلال اداء هذا العمل، هل ينبغي الشك في صدور هذا الحكم عن الله؟ وبعبارة اخرى يجب ان نميز بين الافعال التي يراد لها ان تؤتي نتائجها في هذه الحياة الدنيا، وبين الافعال التي لا تُرتجى منها مثل هذه الغاية.

وعلى هذا الاساس اذا اثبتت التجربة (فيما يخص الاحكام التي يجب ان تُعطي نتائجها في الحياة الدنيا) ان الغاية التي يراد لها ان تتحقق من هذا الحكم لا تتحقق، هل يجب علينا التشكيك في صحة ادراكنا واستنباطنا لحكم الله؟ ولنذكر على سبيل المثال ان تقسيم الارث على هذا النحو «للذكر مثل حظ الانثيين» يخلف تفاوتا اقتصاديا فظيعاً، ولكن من المحتمل ان الفقيه يصر على تقسيمه على ذات النحو المعهود محتجاً بأن الحكمة الكامنة وراء تقسيم الارث على هذا النحو لا تعنى بتنظيم الوضع الاقتصادي، وانما امرنا بتقسيم الارث على هذه الكيفية ولا يجب علينا الا الامتثال لهذا الحكم تعبدا، وان نتيجة هذا العمل تُعلم في الآخرة حيث يلقى هناك كل من العاصي والمتعبد جزاء اعماله. لكن قد يأتي بعد مدة فقيه آخر ويتعامل مع القضية من منظار آخر، ويرى اننا كنا مخطئين، ويزعم ان الارث انما شُرع لاجل تنظيم الحياة الاقتصادية، وان هذه الطريقة المتعارفة في تقسيمه تخلق اضطراباً اقتصاديا. فهل هذا النمط ن الفصل بين الاحكام صحيح ام لا؟ هذا اولاً.

وثانياً: اذا شئنا تحديد المصاديق كيف يتسنى لنا ان نعرف ان هذا الحكم حكم الله ويجب ان يحقق النتيجة الدنيوية المنشودة من ورائه، أو ان هذا الحكم لا صلة له اساساً بالغايات الدنيوية.

> ○ هذا الموضوع يعبر عنه البعض بقوله: إن المباحث الفقهية تُقسم الى قسمين هما: العبادات والمعاملات، بالمعنى الاشمل. ففي المعاملات بمعناها الاشمل يعمد الفقه الى امضاء السيرة الجارية بين الناس. وعلى هذا الاساس يمكن القول فيما يخص هذا القسم: إن الغاية اذا لم تتحقق يتغير الحكم. الا ان الوضع ليس كذلك فيما يخص العبادات؛ لأن الغايات المقصودة من ورائها اخروية ولا علم لنا بها.

❑ يذهب السنة، في هذا المجال، الى وجوب عدم الالتفات الى الغايه في باب العبادات.اما فيما سوى العبادات فيجب الالتفات الى المصالح والغايات.

٧ ـ ملاحظة القرآن والسنة لظروف المجتمع العربي في ذلك العصر:

اعتقد ان الموضوع الآخر الذي يجب ان يحظى بالاهتمام من قبل فلسفة الفقه هو ان القرآن والروايات يلاحظان ما كانت عليه ظروف العرب في ذلك العصر. وانا عادة ابين هذا البحث بالمثال التالي: من يطالع كتاب «العروة الوثقى» يجد متن صاحب العروة في اعلى الصفحات، وفي اسفلها تعليقات العلماء الذين اتوا من بعده، ولكن لو ان احداً تجاهل متنها وقرأ التعليقات فقط من البداية وحتى النهاية، لا يمكن القول اطلاقاً بأن هذا الشخص تكوّن لديه تصور صحيح عن الفقه الشيعي، وسبب ذلك يعود الى:

اولاً: ان هذه النصوص مقطعة.

ثانياً: الموضوع الذي تعالجه مجهول.

ثالثاً: يكتنفها الغموض في كثير من الحالات.

وعلى هذا الاساس ينبغي له اولاً مطالعة المتن من اجل ان يتكون لديه مفهوم واضح عن التعليقات. والتصور الموجود في ذهني عن القرآن والروايات هو ان مَثَلَ ما كان موجوداً لدى العرب في زمن الجاهلية كمَثل متن العروة الوثقى، وحكم ما جاء في القرآن والروايات كحكم التعليقات الموجودة في هوامش العروة الوثقى. وعلى هذا الاساس لا يمكننا ترسم واجباتنا من خلال الرجوع الى القرآن والروايات فحسب، لانهما ـ القرآن والروايات ـ يحملان رؤى تُعنى بمعالجة ما كان لدى العرب في ذلك العصر. وفي الكثير من الحالات لا يتيسّر فهم القرآن والروايات الا من خلال فهم الفضاء الذي نزلت فيه.

○ لهذا البحث منطلقات كلامية كثيرة. وقد يقول قائل: إن عرف ذلك العصر كان له تأثيره على نحو عام من قبيل «تبّت يدا أبي لهب». وقد يقول آخر: إن أعراف ذلك الزمان كانت بمثابة المتن والقرآن تعليق على هامشها؛ ونحن اذا لم نفهم ذلك المتن لا يتسنى لنا ادراك كنه القرآن. وعلى كل الاحوال فان رأيكم صائب تماما، ولكنه يبقى عرضة للطعن من اوجه عديدة، من جملتها ان القرآن يضم بين دفتيه موضوعات لم يكن العرب في ذلك العصر يعلمون شيئا عنها، واذكر على سبيل المثال ان العربي لم يكن يعرف شيئا عن عالم اللاهوت والملائكة وحقيقة الانسان.

□ لا ينبغي المبالغة في هذا المضمار؛ فلو انكم طالعتم كتاب الدكتور جواد علي «المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام» وهو كتاب عن تاريخ الجاهلية يقع في عشرة مجلدات، لوجدتم فيه انٍ عرب الجاهلية كانت لهم آراؤهم حتى في غير واحدة من المعارف، وان كثيرا من الامور التي نظن انها ابدعت بيننا لاول

مرة كانت معروفة ومتداولة لدى العرب في تلك العصور. وانا لا اريد الادلاء هنا برأي معين في هذا المجال؛ وانما اريد القول: إن هذه القضية خاضعة للبحث والنقاش؛ لأن لكل شخص رأيه في الموضوع الذي يتحدث عنه، ولكن لا يمكن التعويل على رأيه هو فقط. واعتقد ان معنى كلامه يتضح في سياق الاطار الذي يتحدث عنه.

○ هناك رأي يقول: إن فهم اية لغة إنما يتوقف على عرف وزمن تلك اللغة، واذا تناولناها بمعزل عن زمنها وعرفها تصبح شيئا بلا معنى. وعلى هذا المنوال يقال ان من يريد استكناه معاني كلمات استخدمت قبل الفي سنة، قد لا يفهم منها شيئا أو قد يفهم منها معاني اخرى غير المعنى الذي كانت عليه في ذلك العهد.

❑ اولاً: كلامكم يدور حول فهم المراد من الالفاظ فقط، في حين ان كلامي لا يتسم بمثل هذه الشدة.

ثانيا: فضلاً عن انه يذهب الى ما هو ابعد من ذلك ويرمي الى ملاحظة علل وادلة الاحكام؛ لان العلل والادلة مرتبطان بعرف وبزمنٍ صدور الحكم، على اعتبار ان الزمان والعرف يمكن ان يمثلا ايضاً علة ودليلاً للحكم.

٨ ـ *ضمان الفقه لسعادة أو شقاء الانسان:*

الموضوع الآخر الذي يدخل في عداد موضوعات فلسفة الفقه هو هل يضمن الفقه مصالحنا فحسب، أم يجب أن يأخذ بنظر الاعتبار سعادتنا اوشقاءنا؟

قد يبدو للوهلة الاولى ان الاحكام الفقهية يجب ان تُعنى بمصالحنا دون الاهتمام بسعادتنا أو شقائنا. ولكن اذا تجاوز الشقاء المترتب على حكم ما الحد المعقول، يصبح الحكم غير قابل للتطبيق. وكذا الحال فيما اذا تجاوزت السعادة الناجمة عن عدم الالتزام بنهي ما الحد المعقول، لا يمكن الالتزام

بذلك النهي. وبالنتيجة فانا اعتقد بوجوب التأمل في هذه المسألة؛ لأنه وبخلاف علم الكلام الذي يعالج قضايا نظرية بحتة. ونحن في القضايا النظرية لا نهتم بمفاهيم السعادة والشقاء. يعتبر الفقه علماً عملياً لأنه ينطوي ايضاً على جانب عملي. ومعنى هذا انه يجب ان يهتم ايضاً بمفاهيم السعادة والشقاء.

وعلى كل الاحوال اذا قلنا ان الفقه يجب ان يُعنى ايضاً بمفاهيم السعادة والشقاء، تبرز حينذاك مشكلة وهي كيف يمكن التوفيق بين المصالح والمفاسد ومفاهيم السعادة والشقاء؟ وعند حصول تعارض بينهما الى اي مدى يمكن اعطاء الحق لهذا الجانب اوذاك؟ على سبيل المثال في الحالات التي يقول فيها الفقه (الا ان يكون هناك عسر أو حرج)، فما هي حقيقة هذا العسر والحرج؟

يبدو ان حقيقة العسر والحرج تتمثل في حصول مواقف وظروف لا يطيقها عامة الناس، وهذ هو ما عُبّر عنه بالعسر والحرج. أو بكلمة اخرى يبدو لي ان الحالات التي يطرح فيها العسر والحرج هي ذات الموضوعات التي يبرز فيها موضوع السعادة والشقاء؛ لأننا اولاً واخيراً نتعامل مع الانسان، ولا يمكن للفقه ان يقول انه يُصدِر للانسان مجموعة احكام فيها اوامر ونواه، ان لم يستطع تحملها فتعساً له. ولكن قد يعزى عدم تحمل الاوامر والنواهي الى انها تفوق طاقة الفرد والمجتمع. وهذه الحالات التي يخرج فيها الحكم عن طاقة الانسان يعود القسم الاكبر منها الى ما يتعلق بموضوع السعادة والشقاء. اي اذا كان هنالك امر فيه شقاء للناس تراهم لا يلتزمون بتنفيذه مهما اكدت لهم ان فيه مصلحة لهم. بمعنى اننا يجب ان نأخذ مصلحة الناس بنظر الاعتبار. ولكن في الوقت نفسه يجب ان نضع في الحسبان ايضاً ان مصلحة الناس تكمن فيما تكون سعادتهم أو شقاؤهم. ونحن اذا تجاهلنا موضوع السعادة والشقاء نكون في الواقع قد اهملنا احدى مصالح الانسان.

○ اعتقد ان مرادكم شائع بين الفقهاء باسم آخر يعبرون عنه ببحث «المصالح والمفاسد». وعلى العموم يقال في علمي الاصول والكلام: إن الاحكام تتبع

المصالح والمفاسد. ويُستشف من مجموع آرائهم ان المصلحة موجودة على ثلاث مراحل هي: الجعل، والمجعول، والتنفيذ.

أ. مرحلة الجعل: وهي ان الفعل قد لا تكون فيه احيانا مصلحة، غير ان انشاءه ينطوي على مصلحة، من قبيل الاوامر الامتحانية.

ب ـ مرحلة المجعول: وهوما عبرتم عنه بأنّ الفعل اذا نُفذ فانه ينطوي على تحقيق مصلحة معينة.

ج ـ مرحلة التنفيذ (حيث يقال غالبا ان المصلحة في العمل والتنفيذ): ويقع فيما يخص الاحكام الاجتماعية على عاتق الحكومة، وفيمايخص الاحكام الفردية على الفرد نفسه. اذا اخذنا هذه المراحل الثلاثة بنظر الاعتبار، اعتقد ان مرادكم يكون قد تحقق. ولكن يبدو ان مفهوم السعادة والشقاء غير معبر عن هذا المعنى الى هذا الحد، ويا حبذا لو يُستعاض عنه بتعبير آخر شائع؛ كأن نقول: إن «المصلحة تكمن في تطبيق الاحكام» وهو تعبير يشتمل على مقصودكم تلقائيا. اي ان الشريعة حينما تشرع حكما فلا بد وان تكون الحكمة من وراء تشريعه هي تطبيقه. ولا شك في ان التطبيق يجب ان يأخذ المصالح والمفاسد بنظر الاعتبار. ومن الواضح ان قاعدة «لا حرج» و«لا ضرر» وما شاكلها في الفقه انما جعلت من اجل ما يُسمى بـ «المصلحة في التنفيذ» التي اخذها الشارع المقدس بالحسبان بعمومياتها وقيد بها كل احكامه من خلال القول (الى الحد الذي لا يكون

فيه ضرر وحرج).
اما الحالات العامة التي يتعذر بيانها من خلال هذا الاطار العام فقد القيت على عاتق الحكومة اوحتى على كاهل المكلف نفسه؛ اي ان المكلف نفسه يجب ان يأخذ بنظر الاعتبار عند التطبيق الاهم فالمهم ليحدد الحكم الذي يجب عليه تطبيقه. وعلى كل الاحوال يبدو لي ان التعبير الذي عرضته عليكم ابلغ، وهو ان المصلحة والمفسدة يجب ان تؤخذ بنظر الاعتبار عند التطبيق.

❑ نعم، ان ما تفضلتم به رأي صائب، بيد انني اشير اولاً الى ان ما هو واضحٍ على الصعيد النظري، الى اي مدى يمكن تطبيقه على الصعيد العملي؟ وثانيا ان ما طرحته انا وما طرحتموه انتم لا يختلف من حيث المفاد والمؤدى غاية ما في الامر اننا فصلنا مفهومي المصلحة والمفسدة عن مفهومي السعادة والشقاء، تجنباً للاشتراك اللفظي في تعبير «المصلحة والمفسدة». وهكذا تجدنا نستخدم في بعض المواضع تعبير المصلحة والمفسدة، في حين نستخدم في مواضع اخرى تعبير السعادة والشقاء. ونحن في الحقيقة نستخدم تعبير السعادة والشقاء فيما يتعلق بالشؤون النفسية، وفيما له صلة بالميول والرغبات والبغض والنفور لدينا نحن بني الانسان، وهو من جملة تعابير علم النفس.

○ معنى هذا ان تعبيركم لا يشمل عند التطبيق جميع المصالح الموجودة، إذ قد يوجد احيانا شخص على درجة كبيرة من التعبد بحيث انه ينصاع للحكم عند التطبيق، وان لم تكن له فيه مصلحة، بل وحتى ان اجري الحكم عليه؛ فهو على سبيل المثال يضغط على نفسه بعض الشيء في بداية الامر، ثم يزداد هذا

الضغط تدريجيا الى الحد الذي يخرجه من الدين. وعلى هذا الاساس، لعل تعبير المصلحة (لاسيما عند اقترانه بقيد التنفيذ) يميزه ولا يقع عند ذاك اي اشتراك لفظي.

❑ نحن متفقون على ان الفقه لا يُعنى دائماً بالمصلحة والمفسدة، الا انه يهتم بها في بعض الاحيان، ومعنى هذا ان تقسيم المصلحة الى ثلاث مراحل يتخذ دائرة اوسع نطاقا،واذا استخدمناهذا التعبير تكون له فائدتان:

١ ـ انه يشمل الحالات التي طرحها الفقه، في حين ان تعبيركم لا يحيط بتلك الحالات.

٢ ـ ان تعبير (السعادة والشقاء) تعبير دنيوي الى حد ما، أو لنقل بعبارة اخرى انه يبدو اكثر قرباً الى الاهواء النفسية.

على أي حال هذا هو مقصودي الذي اردت ان اعرف من خلاله مدى الاهتمام الذي يعطى لهذه النقطة عند التطبيق. فلو قال قائل: إن بعض الاحكام ذات طابع سلبي، حتى ان مجتمع اليوم ممتعض منها؛ لان التوجهات الانسانية قد تغيّرت وانماط فهم الناس تبدّلت. الى اي مدى يمكن الاهتمام بمثل هذه الآراء فيما لو طرحت على بساط البحث؟ وهكذا نخلص الى ضرورة دراسة هذه النقطة ايضا.

٩ ـ تحديد المفاهيم الفقهية وبيان مداها:

الموضوع الآخر الذي يجب ان يدرس في فلسفة الفقه هو ان بعض المفاهيم المستخدمة في الفقه غير محددة، لا من حيث المدى والمقدار، ولا من حيث المفهوم؛ من قبيل مفاهيم «المصلحة» و«العسر والحرج» و«الضرر والاضرار»، حيث اكتفي في مثل هذه التعابير بمعناها العرفي واللغوي. فنحن حينما نقول: «لا ضرر ولاضرار في الاسلام» فهذا مفهوم فضفاض وغامض، والذي يتبادر منه الى اذهاننا في الوهلة الاولى هو معناه اللغوي. ولكننا حينما نلتفت لاحقاً

نلاحظ ان «الضرر والضرار» موجود في الاسلام بهذا المعنى المجمل. ومن هنا فانني اعتقد بوجوب تحديد المعنى والمفهوم الدقيقين لمثل هذه التعابير، أو حتى - في مرحلة اعلى - اعطاء تحديد كمّي لبعض المفاهيم الكيفية. واعتقد انه لم يجر هناك شيء من هذا التحديد والتوضيح لأي من هذه المفاهيم.

○ من هم الذين تقصدهم بالضمير «نا» في قولك (والذي يتبادر منه الى اذهاننا هو معناه اللغوي)؟ اذا كان مقصودكم هو الفقيه (باعتباره الشخص المعني في هذا المجال) فان حدود هذا

المفهوم واضحة في ذهنه تماما. ففي رسالة «لاضرر» للسيد السيستاني (وهي رسالة في مجلد واحد يتألف من حوالى ٢٥٠ الى ٣٠٠ صفحة)، أو رسالة شيخ الشريعة في المسألة ذاتها، بحثت هذه الموضوعات تفصيليا، وقسِّم الضرر فيها الى ضرر شخصي وضرر نوعي. وكذا بالنسبة للاحكام المشرعة فيما يخص موضوع الضرر من قبيل موضوع الجهاد القائم اساسا على مفهوم الضرر لأنه يُعنى بالنقص الذي يقع في الاموال والانفس، حتى ان هذه البحوث حددت هل المراد من هذه التعابير هو معناها اللغوي ام معناها العرفي؟ ومعنى هذا ان جميع هذه الموضوعات قد درست.

من الطبيعي ان الفقيه هو الذي يحدد المواضع التي يراد بها الضرر النوعي أو الضرر الشخصي. الا انه لا يبدي رأيه فيما اذا كان في هذا الحكم ضرر على هذا الشخص ام لا، وانما يترك هذه المهمة للشخص نفسه.

❑ وهذا تماماً هو النقص الموجود في هذا الاسلوب. فقولهم: إننا نعيّن الحكم ولا نحدد المصداق شيء حسن. ولكن النقطة التي ينبغي الالتفات لها هي لماذا لا يقومون بهذا العمل في الكثير من الحالات؟ فانت تقول حيناً: إن واجب الفقيه تحديد الحكم ولا شأن له بالمصداق، وانا اتفق معكم في هذا تماماً. غير ان النقطة الجديرة بالاهتمام هي انه في اكثر الحالات التي يُعلن فيها عن عدم تدخل الفقيه في المصداق (لأن تحديد المصداق ليس من شأنه وهذا الموقف اي موقف عدم التدخل، موقف منطقي ويمكن تبريره) فان عدم التدخل هذا، يكمن سببه في عدم تحديد المفهوم.

○ هذا الاحتمال بعيد، لأن عدم التدخل في المصداق يحصل، سواء كان هنالك تحديد للمفهوم ام لم يكن. وعلى هذا الاساس فان المؤاخذة المثارة ضد الطريقة التي يسير عليها الفقهاء، هي ان الفقهاء في حالات كثيرة يحددون المصداق، ثم يبررون عملهم هذابالقول: إنهم يحددون المصداق اعانة للمقلد بسبب عدم قدرته على تحديد المصداق.
ومعنى هذا انهم يتدخلون في المصاديق ايضا، وحتى انهم يتدخلون في الامور التي يقال انها ليست من شأن الفقيه، كتكليف جانبي واعانة منهم للمكلف. ومعنى هذا انه لا يمكن القول إن الفقهاء لا يخوضون في المصداق بسبب عدم تحديدهم للمفاهيم، ويمكننا القول: إن ذلك يعزى الى عدم وجود ضوابط واضحة أو اطار محدد لتعاريف الفقهاء، بحيث يستطيع الجميع اصدار احكامهم وفقا لها. وهذا ما يفضي بالنتيجة الى بروز آراء ونظريات متفاوتة بين الفقهاء، حتى انهم يختلفون اختلافا شاسعا في

مرحلة التعريف والتطبيق على المصاديق، إلاّ ان ذلك على كل حال واضح بالنسبة لهم.

❏ اشير هنا الى انني لم اقصد جميع الحالات وانما الكثير منها، هذا اولاً، واما ثانياً فلديَّ تعليق على قولكم ان تعاريفهم خالية من الضوابط الدقيقة، فهم يقولون على سبيل المثال «الصوت المرجع المطرب» ويعلمون ان المطرب في اللغة معناه ما يثير الطرب، ولكنهم لا يعلمون ما معنى قول الشارع انه يجب ان لا يكون مطرباً. وعلى هذا الاساس لا يمكنهم القول هل هذا الصوت المرجع مطرب ام غير مطرب؟ وفي مثل هذه الحالة يقولون اننا لا نخوض في تعيين المصداق وانما نكتفي بالقول اذا كان مطرباً فحكمه كذا.

وعلى هذا الاساس لا يخلو كلامهم من نقص، ونقصه هو ان يقول المرء انني استطيع التشخيص ولكنني لا استطيع ان اقدم لكم قاعدة تعينكم على التشخيص. وهذا ما يخرج الأمر من الحيز العيني الخارجي[١] الى الحيز الذهني[٢].

○ بالنسبة لما اشرتم اليه في قولكم: إن المفاهيم لم تحدد اطرها ولم يُعيّن كمٌّ محدد لها، هل يمكن اساساً القيام بمثل هذا العمل في الفقه، مثلما حصل في الغرب من تحديد كمّي بالنسبة لبعض المفاهيم الاخلاقية؟

❏ لا يمكن بطبيعة الحال تعيين مقدار كمّي لكل المفاهيم، اما الشيء الممكن بالنسبة لجميع المفاهيم وهو ما يرتجى حصوله فهو تحديد اطرها. ولهذا السبب طرحنا أولاً مسألة تحديد المفاهيم، ثم تطرقنا بعد ذلك الى تعيين مقدار لها.

---

(١) Objective.
(٢) Subjective.

○ وهل يمكن على سبيل المثال تحديد كمية معينة لما يطرب؟

❑ سأعرض لهذا البحث لاحقاً وابين ما الذي نحتاجه بجوار الفقه. والحقيقة هي اننا لو كنا نحن المعنيين بالقضية وكانت لدينا نفس المعلومات المتوفرة حاليا في حوزاتنا العلمية لما تمكنّا من تعيين مقدار ما هو مطرب. ولكننا حينما نتعاطى مع الدراسات النفسية المختبرية نلاحظ وجود محاولات لتعيين مقدار محددللخوف والاعتقاد، وحتى الايمان يمكن قياس مقداره، وبعبارة اخرى ان للخوف وللاعتقاد وللايمان انعكاسات كمية يمكن من خلالها تخمين مقاديرها. وعلى هذا الاساس يبدو ان بالامكان تعيين مقادير لبعض المفاهيم، ولكن ليس لها كلها، في حين ان بالامكان وضع تحديد لاطار جميع المفاهيم، وهذا ما ينبغي ان يحصل.

○ تحدثتم في احد دروسكم عن الاختلاف بين المعيار والملاك، وان احدهما يختص بمرحلة التحديد والثبوت، والآخر في مرحلة الاثبات، وان لدينا مشكلة فيما يخص هذه المفاهيم سواء في الملاك الثبوتي ام في الملاك الاثباتي. فعلى فرض اننا توصلنا الى نتيجة بشأن حقيقة المطرب، باي ملاك يمكننا تعيين الحالات المشتبه بها حينما نكون بصدد الاثبات؟

○ اعتقد ان الفقهاء حددوا معيارا لنفس المثال الذي ذكرتموه، وهو مثال المطرب. فقد سئل الامام الخميني عن معنى المطرب، فحدد ضوابطه بقوله: انه الصوت الذي اذا سمعه الشخص تصدر منه حركات لم يكن ليأتي بها لوكان امام شخص محترم. اذن فهو قد حدد هنا ضوابط هذا المفهوم. فضلا عن

ذلك فان المثال الذي ذكرتموه هو عبارة عن شبهة مفهومية؛ اي حتى اصحاب اللغة يقفون عند مفهوم الطرب.

❑ اعرض حصيلة كلامي على نحو آخر، وهو ان مصداقية أو عدم مصداقية شيء معين لمفهوم ما، اذا توقفت عمليا على الآراء الشخصية للفقهاء، فذلك يدل حسب اعتقادي على غموض المفهوم. وطالما بقي الامر كذلك (حتى اذا حلت مشكلة المقلدين) لايخرج الامر عن الطابع الذاتي، ولا يدخل في الاطار الموضوعي. في حين ان المعيار لابد ان يكون عاماً وموضوعيا.

○ هذه الموضوعية يجب تعيينها في كل علم حسب طبيعته؛ فهي في العلوم التجربية لها معنى خاص، ولها في العلوم الانسانية معنى آخر. اما في العلوم الاخرى من امثال الفقه التي يكون فيها القول الفصل للاستنباط من النص، ولمسألة السند والحجية، هنا لايكون للموضوعية واقع عيني خاص ملزم للجميع. وفي مثل هذه الحالة لايتخذ استنباط الفقيه طابعا عينيا الا اذا كان مستندا الى دليل. ومن الطبيعي ان تؤدي ظنية القسم الرئيسي من الفقه، كمسألة الظهور وغيرها من القضايا الاخرى المؤثرة في عملية الاستنباط، مثل علم الرجال وما شابه ذلك، الى بروز اختلاف في الآراء. اريد القول: إن موضوعية الاستنباط الفقهي ضرورة لانقاش فيها. ولهذا السبب يقال: إن فتوى الفقيه حجة عليه. وفي ضوء ما مر ذكره هل من المعقول ان نترقب من الفقه ان يكون ذا طابع موضوعي ويسير على نسق واحد؟

❑ لم افهم مرادكم، ولكن الذي قصدته من الموضوعية هو ان يكون هنالك معيار للصوت؛ حينما يقال: إن هذا الصوت مطرب أو غير مطرب، بحيث يكون هذا المعيار متفقاً عليه ويصبح بامكانٍ المرء ان يعرف هل هذا الصوت مما يطرب ام لا؟ ولا اريد من كلامي شيئاً اكثر من ذلك. وبعبارة اخرى يجب ان لاتخضع الاجزاء المثيرة للطرب من الصوت لأذواق الناس بحيث يفسرها كل حسب مرامه ومزاجه، بل لابد وان يكون هناك معيار ثابت وشامل كالمحرار مثلا، فاذا قال شخص ان الجو حار جدا وقال آخر انه بارد وقال ثالث انه معتدل، تكون الكلمة الفصل في مثل هذه الحالة للمحرار الذي يأتي ويقول ان درجة الحرارة هي ٢٣ درجة مثلاً. اي يجب ان يكون هنالك معيار على هذا المنوال بحيث يمكن التحدث وفقاً له.

○ بما ان المفاهيم العلمية المستخدمة في نظريات العلوم التجريبية مفاهيم محددة التعاريف والكل متفقون عليها؛ فالذرة لها تعريف واضح، والنواة لها تعريف واضح، فإذا قال احدهم ان نظريتي تتألف من عشرة مفاهيم وفقا لما يوجد بينها من ترابط خاص، فمعنى هذا ان كل من يأتي من بعده ويدرس نظريته يستوعب هذه المفاهيم ولا يدخل معه في نزاع لفظي، وانما يدخل معه في نزاع معنوي، ولا يمكنه القول ان لديه تعريفا آخر للذرة، انما يناقشه في ضوء تعريفه لها. اما بالنسبة للمفاهيم الفقهية فهي ذات طبيعة استظهارية، والاستظهار يتدخل فيه العنصر الذاتي. فلو اخذنا مفهوم «الضرر» على سبيل المثال نجد انه يستلزم انماطا مختلفة من الفهم، وسبب ذلك يعزى الى انه متروك للعرف، ومن المحتمل ان يوجد اختلاف بين انماط التلقي لفهم العرف. وعلى

هذا الاساس لا يمكن تقديم معيار شامل في الفقه.

○يبدو ان الموضوعات المطروحة على بساط البحث في هذا المجال هي موضوعات مشتركة بين العلوم الانسانية والفقه. ومراد الاستاذ هو انناانصبو الى ايجاد تحديد لمفاهيم الفقه مثلما حصل بالنسبة لتحديد المفاهيم في العلوم الانسانية. اما الجانب المتعلق بالحجية والسند فهو جانب الحكم، ويفترض انه ينطبق على الغناء أو اثارة الطرب. ومن الواضح ان هذه المفاهيم ليست مخترعات شرعية، وانما هي موضوعات عرفية تقع ضمن نطاق العلوم الانسانية، فيجب ان يُطبق على الفقه ذلك المعيار الذي وضع لتحديد العلوم الانسانية.

❑ بتعبير آخر، يمكنكم ابتداءً اخذ المعنى الاجمالي للكلمة من العرف. ولكن حينما يراد ارساء اسس بناء العلم لابد من وضع قاعدة واضحة تبت في النزاعات والاختلافات، وإلاّ سيبقى كل شيء منوطاً بالآراء الشخصية، ولا يمكن حينئذ توجيه اصابع اللوم أو الاتهام لأي شخص كان؛ لأن بامكانه ان يزعم انه لم يحدد هذا الموضوع كمصداق لهذا الحكم أو ذاك. وعلى هذا الاساس لا اشكال في استقاء المفهوم من العرف ابتداءً، ولكن لابد من تحديد المفهوم أو حتى تحديدالمقدار من اجل البت في النزاعات التي تنشب لاحقاً.

○ هل تعتقدون ان مثل الاتفاق مجد ومفيد بشأن الفقه خاصة اذا اخذنا بنظر الاعتبار اختلاف الفقهاء واختلاف الزمان والمكان، واختلاف انماط الاتفاق؟ وما هو واجب الفقه في مثل هذه الحالة؟ فلوا اننا اتفقنا اليوم على معنى الفلس والغناء، فهل يجب

على الفقهاء الذين يأتون من بعدنا الانصياع لما اتفقنا عليه، ام يتفقون على شيء جديد؟

❑ هذا ايضاً مما لا يمكن طرحه اجمالاً، لأن المفاهيم ليست كلها على نحو واحد. وبعض المفاهيم ليست مما يتغير بتغير ظروف الزمان والمكان؛ كمفهوم الفَلْس مثلاً. في حين هنالك مفاهيم اخرى تتغير باختلاف ظروف الزمان والمكان. ونظراً لعدم ثبات مثل هذه المفاهيم، فان بالامكان استخلاص المعنى الدقيق الذي يفهمه العرف منها. وبحثنا يتركز حول هذا القسم بالذات، ونؤكدهنا اننا لم نستطع استخلاص ما يريده العرف من هذه المفاهيم على نحو دقيق. ولهذا يبقى كل شيء محفوفاً بهالة من الغموض،وافضل مثال على هذه الحالة هو الاسراف،فهناك من يغلق صنبور الماء اثناء الوضوء عند غسل اليدين، ويستبقي الفاضل من الماء الذي يشربه لينتفع منه لاحقاً،ويرى ترك هذه الامور اسرافاً، في حين يوجد شخص آخر لا يعتبر ترك مثل هذه الامور مصداقاً للاسراف. والذي اريد قوله هو ان وضع الدين لا ينبغي ان يبقى على هذه الشاكلة؛ لاننا احياناً ننظر الى الدين وكأنه خال من النظام، ونحرص احياناً اخرى على اظهار الدين وكأنه قائم على نظام متناسق. فاذا اردنا ادخال الاسراف ضمن البحث الفقهي، وحاولنا وضع احكام له، لا يمكن عند ذاك ابقاء معنى الاسراف معلقاً على ما أراه انا أو ما تراه انت. وانما يجب ان نضع له قاعدة نحدد في ضوئها معاني أو حتى مقادير هذه المفاهيم .

١٠ ـ مفهوم الدين للحرية وللتعقل:

البحث الذي انوي اثارته في هذا الباب يدور حول القضايا التي يبدو انها على صلة بالفقه، إلا ان الفقه لم يدرسها ولم يقدم رأياً فيها. واشير من جملة ذلك الى فهم الدين للحرية وللتعقل، حيث يبدو لي ان هذه المباحث مرتبطة بفلسفة الفقه،لانها تترتب عليها آثار فقهية. فإذا قال قائل على سبيل المثال: إن الشك والانكار ليسا من الامور الارادية، بل ان المرء ينكر بعض الامور أو يشك

في امور اخرى بشكل لا ارادي حينما يكتسب مجموعة من المبادئ العلمية. واذا قال: إنه شاك أو منكر لبعض الامور من قبل ان تحصل لديه تلك المعلومات فهو كاذب.

○ اذا كان الشك والانكار لاارادیين، اذن فالكفر والإيمان لاارادیين ايضا، فهما على السواء لا يمكن الفصل بينهما. وفي مثل هذه الحالة اذا كان الإيمان لا اراديا، لا يمكن اعتباره فضيلة.

❑ لو كان العلم واليقين هما كل ما يصنع الايمان، لما كان هناك معنى لزيادة الايمان. ولكن طالما كان لزيادة الايمان معنى، ومادمنا ننظر الى الايمان على انه درجات وندعو الله الى زيادة ايماننا، فذلك يدل على ان الايمان ليس هو اليقين، على اعتبار ان اليقين غير خاضع للزيادة. اليقين هو العلم القطعي.

الذي اريده من كلامي هو لفت الانظار الى طبيعة الرؤية التي ينظر بها الفقه الى التعقل والى الحرية. فهل يدعو الفقه الى عدم التعقل؟ الجواب طبعاً واضح وهو ان الدين يبيح التعقل. ولكنه اذا أباح التعقل لا يمكنه منع التوصل الى نتائج معينة. التعقل معناه انني امارس عملية التفكير ولتأت النتائج كيفما اتت.

○ يجب اولا تحديد اسباب ادخال مثل هذه المباحث في فلسفة الفقه؛ فهذه المباحث تبدو مباحث فقهية.

❑ هنالك قضايا سارية في الفقه كله،ولا يتوقف مفعولها على بابها الخاص بها، واعتقد ان الحرية والتعقل من اهم هذه القضايا. وهنا يجب ان تتضح طبيعة نظرتنا للحرية، وطبيعة نظرتنا للتعقل. اما الدليل على قولنا بأن الفقه يُعنى بكل هذه القضايا فهو ان الفقه يصدر للمكلف جملة من الاوامر

والنواهي. وعملية اصدار الاوامر والنواهي تتنافى مبدئياً مع حرية المأمور والمنهي. اي انني حينما أأمرك على سبيل المثال بالذهاب من هنا، يصطدم هذا الامر في الوهلة الاولى مع جانبين من جوانب كيانك، هما: الحرية والتعقل. وذلك لانه صدر اليك امرٍ بالذهاب،في حين ان تعقلك الذاتي يشير الى انك لا ينبغي ان تذهب، هذا اولا، اما ثانياً فهو ان نزعتك التحررية تشير عليك بوجوب البقاء. واناهنا طبعاً لا اقصد استنكار الاوامر والنواهي الفقهية،ولا اريد القول ان الفقه يجب ان لا يأمر وينهى،وانما اريد القول فقط ان الفقه يشتمل على اوامر ونواه، ويجب ان يحدد موقفه حيال الحرية والتعقل؛ اي يجب ان يحدد نظرته للحرية وللتعقل.

وعلى العموم فاننا حينما نطرح موضوع المصلحة، نقول: إن مصلحة الانسان يجب ن تؤخذ بنظر الاعتبار، واحدى مصالحه، بل واهم تلك المصالح على الاطلاق هي سعادته الابدية. وفضلاً عن ذلك يجب علينا دراسة مجموعة من الامورالاخرى لنرى هل هي تمثل مصداقاً للمصلحة ام لا؟ ولنذكر على سبيل المثال: هل من مصلحة الانسان السماح له بالحرية وبالتعقل مهما كانت النتائج؟ واذا شئتم اتخاذ موقف سلبي وقلتم: إن هذه الامور ليست من مصلحة الانسان، فانا اصر على مناقشة هذه المسألة، فلو افترضنا ان شخصاً خيّراً ويريد الصلاح لكل ابناء الشعب توصل الى نتيجة مفادها ان مصلحة ابناء الشعب تقتضي منه ان يبادر الى استلام زمام الحكم وادارة دفة شؤون البلاد بالتسلط والاستبداد؛ لانه اذا لم يتصرف على هذا النحو يبرز افراد وجماعات ويحولون دون حصول الشعب على مصالحه، ولهذا فهو يقمع جميع الافراد والجماعات، باعتباره مستبداً، ولكنه يرمي الى ما فيه خير الشعب.

هنا يقفز الى الاذهان تساؤل مفاده ما معنى خير الشعب؟ اذا كان معناه انه يحرص على تحقيق مصالح ابناء الشعب كلها، فان حرية ابناء الشعب هي واحدة من تلك المصالح.

وعلى هذا الاساس، اذا نظرنا من خلال هذا المنظار نجد ان مفهوم المستبد العادل، مفهوم متناقض على نحو صريح[٣]. فان كان خيّراً فعليه ان يراعي المصالح، واحدى تلك المصالح هي الحرية. وهكذا يبدو اننا يجب ان نبحث ايضاً في هل اننا نعتبر الحرية من جملة المصالح، أم انها لا تدخل ذاتياً في عداد المصالح؟

١١ ـ مقارنة منهجية البحث التاريخي الحديث والفقهي:

❑ الموضوع الاخير الذي اطرحه على بساط البحث هنا هو منهجية البحث الفقهي. واعتقد ان بعض العلوم التي تعتبر كمقدمة للفقه، من امثال: علم الرجال والحديث والدراية واصول الفقه وما شابه ذلك، تختلف عن بعضها الآخر اختلافاً اساسياً. ويمكن الاشارة ـ من جملة ذلك ـ الى ان علم الرجال يختلف عن بقية العلوم في انه يتيح لنا التعامل مع الكتاب والسنة، في حين تتيح لنا بقية العلوم فهم الكتاب والسنة.

○ علم الرجال يتيح لنا التعامل مع السنة فقط.

❑ كلا، فهو يتيح لنا التعامل مع القرآن ايضاً، غاية ما في الامر اننا لانلتفت الى ذلك، بسبب تواتر القرآن والا فانه قد ثبت صدوره عن طريق علم الرجال.

○ التعبير الدقيق الذي يعكس عدم الحاجة الى علم الرجال فيما يخص القرآن هو التواتر. اي القبول بانه حيثما كان هنالك تواتر فنحن لسنا بحاجة الى علم الرجال، حتى ان علماء الاصول متفقون على ان علم الرجال يستند اليه متى ما افتقد التواتر. والشاهد على ذلك هو ان علم الرجال يتناول دراسة

---

(٣) Paradoxical.

آحاد واشخاص معينين. الا ان تواتر القرآن من صدر الى صدر يختلف عن التواتر المذكور بواسطة عدد معين من الاشخاص، فقد نذكر في بعض الحالات ان حديثا كحديث الغدير وصلنا بالتواتر، ثم نلاحظ في سلسلة رواته طبقة تتألف من خمسين راويا، وطبقة اخرى من اربعين راويا. في مثل هذه الحالة يستخدم علم الرجال. اذن فقولكم صحيح فيما اذا اريد منه ان علم الرجال يدخل في بعض انواع التواتر؛ كتواتر حديث الغدير. اما في بعض انواع التواتر الاخرى كالتواتر الهائل للقرآن، فان طبقات الرواة تتسع بنحو لا يؤخذ الاشخاص بنظر الاعتبار ، فحتى اذا كان عشرة منهم - على سبيل المثال - غير ثقات، لا تضطرب السلسلة ولا ينقطع السند.

❑ على أية حال، اقول: لو لم يكن لدينا علم الرجال هذا، لما كان باستطاعة الفقيه القبول بمجموعة من النصوص كقرآن، وبمجموعة اخرى كسنة، واتخاذها كمستند لاحكامه وفتاواه. وكما تعلمون فان هناك من يقول بتحريف القران، بيد اننا لا نعتني بآرائهم، لماذا؟ لاننا نقول حول الروايات الدالة على التحريف ان رواتها غير ثقات. وهكذا نجد انفسنا بحاجة الى علم الرجال.

○ يجب ان نرى حقيقة الامر، فنحن نحتاج الى علم الرجال من اجل اثبات أو نفي التحريف. اما بالنسبة الى اصل القرآن فذلك مبحث آخر، لان اصل القرآن ثابت بالتواتر. وعلى هذا الاساس تثبت حجية القرآن بالمنطق وليس بواسطة علم الرجال، لان في

علم المنطق باباً يسمى بالصناعات الخمس، بحث فيه القيمة المعرفية للتواتر، وهل التواتر مفيد للقطع ام انه استقراء ناقص؟ فاذا ثبت بالمنطق ان القيمة المنطقية للتواتر يقينية، نكون حينئذ بحاجة الى المنطق - وليس الى علم الرجال - من اجل اثبات حجية صدور القرآن.

❑ ما هو مرادكم من اصل القرآن؟ لولا ما اجريناه من بحث في علم الرجال لما وسعنا القول بان القرآن الحالي هو ما نستند عليه في احكامنا. ولا اقصد من علم الرجال ان ندرس احوال كل واحد من افراد سلسلة الاسناد، وانما اقصد مجموعة الاراء والنظريات التي تدعوني الى قبول هذه المجموعة من النصوص باعتبارها قرآناً، والى قبول أو رفض هذا الحديث أو ذلك. وانا اسمي مجموعة البحوث التي يعبر عنها اليوم بتعبير منهج البحث التاريخي، باسم الرجال.

○ الشيء الذي تقولونه يختلف عما لدينا من اصطلاح خاص عن الرجال وعما هو متداول في الحوزات العلمية؛ فكلامكم اكثر شمولا. فنحن وان كنا نقيم القرآن من خلال الرجال، اما المراد من علم الرجال بالمعنى الخاص الذي نستخدمه في الحوزة العلمية فلعله من الصعب تطبيقه على القرآن، أو ان استخدامه في هذا المجال نادر جدا؛ فهو يستخدم على سبيل المثال في الآيات التي نقلت بقراءتين ولها تأثير في الاستنباط. وفيما يخص المنهجية التي تتحدثون عنها؛ يختص قسم منها عمليا في اطار علومنا الحوزوية بعلوم القران، بينما

يختص القسم الاخر منها بعلم الرجال بمعناه المتداول حاليا. وعلى هذا الاساس، يمكننا ان نفهم مرادكم عن طريق علمين متعارفين في الحوزة.

❑ ثم تعبرون عن هذا المجموع بمنهج البحث التاريخي. اذن ليست هناك اية مشكلة؛ لانني اذهب الى هذا الرأي ايضاً. ومعنى هذا ان القسم الاول من عملنا يقسم الى مجموعتين معتبرتين، احداهما باسم القرآن والاخرى باسم السنة.

اما القسم الاخر من عملنا فهو عبارة عن الاجابة عن الاسئلة التي تطرحها العلوم الاخرى فيما يخص ما نقبله من الآيات والروايات، كما في القسم الاول من علم الاصول وهو ما يسمى بمباحث الالفاظ، أو بعض ما يطرح في علم الحديث ويرتبط بالمعنى.

اريد الاشارة هنا الى اننا نستخدم في كلا قسمي عملنا اساليب معينة توجد لها اساليب منافسة اخرى في عالم اليوم. واذا شئنا القول ان اساليبنا هي السائدة اليوم، يجب علينا النهوض اولا لمجابهة منافسيها، ففيما يخص القسم الاول هناك تفاوت شاسع بين منهج البحث التاريخي المستخدم اليوم وبين المنهج الذي نستخدمه لنميز به بين ما هو قرآني وبين ما هو حديثي. وبكلمة اخرى، هنالك اختلاف اليوم حول منهجية البحث التاريخي، فضلا عن ان الكثير من موضوعاته غير متفق عليها. اذكرٍ على سبيل المثال اننا نؤكد في علم الرجال على اهمية ان يكون الراوي اماميا، لكننا لانعطي لهذا الشرط اهمية مطلقة؛ وذلك لوجود شروط اخرى من قبيل العدالة وما شابه ذلك. اما «ديفيد هيوم» فيقول في هذا الصدد: يجب البحث عند نقل الروايات التاريخية عن اشخاص يرتبطون بأدنىٍ حد من المشتركات والمصالح. وهذا يعني لو ان مائة شخص نقلوا لك خبرا، هل تثق اكثر فيما لو كانوا كلهم رجالا، ام تثق اكثر فيما لو كان نصفهم رجالا ونصفهم نساءً؟ يقول هيوم هنا: إن الاحتمال الثاني اقرب الى الوثوق، (اي حينما يكون نصفهم رجالا ونصفهم نساءً) وسبب

ذلك هو ان المائة رجل توجد لهم مصالح مشتركة قد تدفعهم ـ عن قصد منهم أو عن غير قصد ـ الى نقل الخبر. (وليس المراد هنا التواطؤ على الكذب فقط؛ لان التواطؤ على الكذب يحصل عن وعي وارادة). اما اذا كانوا خمسين رجلاً وخمسين امرأة فالقضية ليست كذلك. ولكن اذا كان هؤلاء الخمسون رجلا والخمسون امرأة كلهم مسلمين، هل يكون الوثوق بالنقل اكثر، ام يكون الوثوق اكبر فيما لو كان عشرون منهم مسلمين، وعشرون مسيحيين، وعشرون من اليهود، وعشرون من الهندوس، وعشرون من البوذيين؟ يقول هيوم بوجوب القبول بالاحتمال الثاني، وذلك لان المصالح والمشتركات التي تربط فيما بينهم اقل. ثم اذا كان افراد هذه المجاميع الخمسة التي ينتمي كل منها الى دين معين، هل يكون النقل التاريخي اكثر ثقة فيما لو كانوا كلهم اغنياء، ام اذا كان بعضهم اغنياء وبعضهم فقراء؟

وخلاصة القول هي كلما ازداد عدد المجموعات المختلفة الناقلة للخبر، ازداد وثوقنا بالخبر. وذلك لقلة احتمال تأثير المصالح المشتركة (عن وعي أو عن غير وعي). فهل هذا صحيح في رأيكم؟ لنلاحظ ما هو الاسلوب الذي نسير عليه، اننا في الواقع نعطي مزيدا من الاهمية للنقل التاريخي كلما ازدادت المشتركات بين ناقليه ورواته؛ فنحن على سبيل المثال ننقل كيفية الصلاة والحج من المصادر الشيعية. الا ان من يحمل رؤية ديفيد هيوم يقول يجب عليكم عدم التعويل على هذه المصادر، ومن الافضل ان تنقلوا ما استطعتم عن الآخرين. وحتى لو ان شخصاً مسيحيا روى ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي على هذا النحو، يجب الاهتمام بما ينقله، لأن مصلحته المشتركة مع سائر الناقلين ضعيفة. فهل نمارس نحن هذه العملية؟

○ من الطبيعي ان هذا يخضع للظروف والحالات، لان الجانب المنافس لنا يتبع ذات الاسلوب. اي إن لمنافسنا مصلحة في هذه الحالات. فهو يعمل وفقا لما تقتضيه مصلحته ، ونحن نعمل وفقا لما

تقتضيه مصلحتنا. فما الذي يفعله العقلاء عند بروز مثل هذا التناقض؟ من الواضح انهم يرجحون منهجنا. هذا اولا. وثانيا: ان تجاهل بعض الجوانب السياسية والتاريخية، يوقعنا عند ممارستنا لمنهج هيوم في اخطاء فادحة. فلو رجعنا الى تاريخ صدر الاسلام وما تلاه وادركنا شدة الحقد والعداء لدى الخلفاء ورغبتهم العميقة في حماية ودعم الشخصيات المعادية لآل بيت الرسول ونشر آرائهم الفقهية، لوجدنا ذلك الوضع يمهد الظروف للرجوع الى ما هو شائع بين الناس والى الجمع بين اوجه الاختلاف، وهذا ما يتسبب في ايجاد الانحراف والضلالة. فنحن نلاحظ على سبيل المثال ان احد كتب الحديث المعروفة اتبع منهجا يقوم على اساس النقل عن شخصيات موهونة جدا، في حين لانجد في هذا الكتاب ولا حتى رواية واحدة منقولة عن الامام الصادقٍعليه السلام. حسنا حينما يكون اساس العمل مبنيا على هذا الاسلوب، يفقد طبعا قيمته الوثائقية. اما في المواضع التي نحرز فيها ـ استنادا الى التحليل والشواهد التاريخية ـ ان اسلوب العمل قائم على مناهضة اهل البيت، وطمس فضائل امير المؤمنين عليه السلام ومع كل ذلك نلاحظ الشيعة والسنة وسائر الفرق الاخرى وحتى الخوارج ينقلون روايات في فضائله عليه السلام، يأتي هنا دور منهج ديفيد هيوم. ولكن حينما نجد في مواضع اخرى تعمدا واضحا في تحريف الحقائق والانتقاص من منزلة اهل

البيت، لايمكننا في مثل هذه الحالة اتباع منهج الشيوع أو التنوع. وعلى هذا الاساس، يجب ان نلاحظ الظروف المحيطة بكل حالة، ثم يأتي بعد ذلك دور القضية المنطقية الكبرى التي اشرتم اليها.

❑ الامر الذي لاتلتفتون اليه هو انكم تعتبرون الحقد والعداء وما شابه ذلك سبباً لتحريف التاريخ، ولكن يجب عليكم ان تأخذوا الغلو في المحبة، بنظر الاعتبار ايضاً.

○ نعم نأخذ هذا الجانب بنظر الاعتبار ايضا، وبحث الغلاة يرتبط بهذا الموضوع.

❑ هذا صحيح، ولكن المثير للدهشة هو اننا جميعاً ندعي عدم الغلو ونتبرأمن الشيعة المغالين، ولكن حينما يدرس المرء نظريات وآراء الغلاة الذين لعنهم الائمة، يجد اننا نحمل ذات الآراء والمعتقدات بل ونؤمن بمعتقدات اشد منها.

وانطلاقاً من هذه الرؤية، فكما اننا لانستطيع التعويل على آراء مبغضي اهل البيت لانهم كانوا يستهدفون تحريف التاريخ، يجب علينا ايضاً عدم الركون الى آراء المغالين في حب اهل البيت؛ لانهم ايضاً كانوا يستهدفون تحريف التاريخ. وخلاصة هذا المبحث هو ان الانتماء الى فريق معين، يخلق مصالح مشتركة.

○ هناك قضية مسلم بها بين علماء الرجال في الصدر الاول وهي انهم كانوا اول ما ينظرون الى معتقدات من يريدون اخذ الحديث عنه، ولكن لا من اجل ان يروا هل هو مسيحي أو مسلم، ولكن ليروا أهو من الغلاة ام لا؟ ولهذا يصف ابن الغضائري الكثير من الرواة بالضعف. وحينما يدرس المرء سيرة

حياتهم يدرك انهم وصفوا بالضعف لغلوهم.

❑ على أية حال، اساس كلامي هو اننا يجب ان نعول اكثر على الروايات والنصوص التي ينقلها افراد اشد تبايناً وقلما يرتبطون بمصالح مشتركة، ولا ينبغي لنا التشبث بفريق خاص؛ وهو ذلك الفريق الذي تجمعنا واياه مصالح مشتركة. وخلاصة القول هي اننا يجب ان نطرح في فلسفة الفقه المناهجٍ المنافسة لنا على بساط البحث ونرد عليها، ثم نبني من بعد ذلك فقهنا وفقا لمنهجنا الخاص.

اما في المرحلة اللاحقة (اي مرحلة اساليب الاستفادة من النصوص) حيث نقول: إن هذا النص يراد منه كذا أو يدل على كذا، فتوجد ايضا في عالم اليوم اساليب تنافس الاساليب المتعارفة لدينا في اصول الفقه. واشير على سبيل المثال الى ان اسلوب «الهرمنيوطيقا» يحدد اسس وطرق الاستفادة من النصوص ومن العبارات. وحتى اذا كان هذا المنهج غير صائب فلابد لنا من الرد عليه الى ان نتيقن من صحة وصواب النهج الذيٍ نسير عليه. وبعبارة اخرى ان من يطلع على المناهج الاخرى، لايعتني كثيراً ـ من بعد ذلك ـ لفتوى مقلده؛ لانه يعلمٍ ان المجتهد الذي يقلده كثيراً ما يصر على التمسك بمنهجه الخاص انطلاقاً من جهله بالمناهج الاخرى.

○ لهذه المناهج اٍصولهاٍ الخاصة، وبعض هذه الاصول لاتضع مفهوما محددا للنص، ولا تنبئ عما يحكيه ما لم تجد لها انت المفهوم المناسب، وتقول انها تحاول ـ ان استطاعت ـ ايجاد انسجام ازاء كل نص، لكي لايكون هنالك تناقض فيما نقوله حول النص كله. وفي مثلٍ هذه الحالة فقط تزعم انها قدمت تفسيرا صحيحا. وهذا الاسلوب بعيد كل البعد عن الاسلوب الذي نسير نحن عليه. اقول: إن

استفراغ الوسع في كل مقولة؛ سواء في الرجال، ام في اساليب المعرفة، ام في الاصول، وما شابه ذلك، يصدق فيما اذا كان هنالك اشتراك معنا في اصل بعض المبادئ الاساسية؛ اما اذا اتخذنا مبدءا معينا لتفسير النص، وكانت هناك نظريات مختلفة اخرى تتعارض معنا كليا من حيث المبدأ، لا تبقى ثمة حاجة لاستفراغ الوسع.

❑ اعرض عليكم فيما يلي نقطتين:

الاولى: ان الذي عرضتموه يمثل وجهة نظر واحدة فقط. حين قلتم: إن النص لا يحكي عن شيء ويكفي فيه الانسجام فقط، واننا يجب ان نحدد للنص معنى يراعي هذا الانسجام. حسناً، هذا يمثل طبعاً واحدة فقط من وجهات النظر المطروحة وليس كلها.

الثانية: انني ارفض هذا الاسلوب رفضاً قاطعاً، ولا استسيغ قولكم في انكم تفضلون الدخول في حوار مع المقابل الى حد معين لاتتجاوزونه الى ما هو ابعد من ذلك، فاذا كنتم تزعمون ان اختلافكم واياه حول الاسس يجب ان تثبتوا أولا صواب الاساس الذي تسيرون عليه. اذ من غير الصحيح ان تعلن للمقابل انك تدخل معه في نقاش حول اختلافاتكما في الفروع، وتتجنب الخوض معه في اختلافاتكما حول الاصول. فما هو السبب الكامن وراء ذلك؟ لعل سبب ذلك يعزى الى عدم صواب الاصول التي تعتقدون بها، وإلا فيجب عليكم الدخول في مناقشة الاصول.

○ **تبرز في بحث استفراغ الوسع هذه القضية، وهي: «متى تتزعزع ثقة المقلد بفتوى المجتهد الذي يقلده؟». من الطبيعي اذا كانت هناك مسائل اجتهادية تلتقي مع نظريات ذات اسس مبنائية اخرى**

ولم يبحثها المجتهد في الفقه، لاتحصل عندئذ اية زعزعة في ثقة المقلد بالمجتهد. اما اذا كان هناك شيء قريب لم يبحثه المجتهد، تتزعزع عندها ثقة المقلد به؛ اي تتزعزع ثقته به فيما اذا فهم وجود اصول اخرى لا يعرفها المجتهد في باب تفسير النص، مع الحفاظ طبعا على اساس المنهج الذي يسير عليه المقلد. ولغرض الحيلولة دون زعزعة ثقة المقلد بالمجتهد نعلن للمقلد - في ضوء القياس نفسه - ان المجتهد الذي يقلده لا يقر القاعدة الفقهية الدالة على ان الفتوى الفقهية لا تعبر الا عن مدلولها الظاهري ولا تنم عن شيء آخر ابعد منه. وفي مثل هذه الحالة يقل احتمال زعزعة ثقة المقلد بالمجتهد الذي يقلده.

❑ هذا صحيح، انا اوافقكم على وجود هذا التفاوت، ولكن ليس بالشكل الذي يرفض فيه استفراغ الوسع كلياً في موضع ما، ويعمل به في موضع آخر. اي ان مثل هذه الزعزعة في الثقة تحصل على أية حال.

فلسفة الفقه *

الشيخ صادق لاريجاني**

* شارك في الحوار كل من السادة: مهدي مهريزي، وعلى رضا آل بويه، ومحمد فاضل ميبدي، ومحمد نوري، ومحمد حسين عطا زاده، وحميد رضا فرزين. قضايا اسلامية معاصرة، ع٧.

** استاذ في الحوزة العلمية والجامعة.

○ هل يمكن ان تكون للفقه فلسفة، كما هو الحال بالنسبة للعلوم الاخرى؟ وهل تعبير فلسفة الفقه تعبير صحيح ام لا؟

❑ يبدو ان الاجابة عن هذا السؤال تدور مدار المراد من «الفلسفة المضافة». فتعبير «الفلسفة المضافة» اصبح اليوم تعبيراً متداولاً، ويراد به مجموعة البحوث النظرية والتحليلية حول الظاهرة التي تضاف اليها هذه الفلسفة. وخلافاً للتصور الموجود في اذهان البعض، ليس من الضروري ان يكون ما تضاف اليه هذه الفلسفة علماً على الدوام؛ فبالرغم من وجود فلسفة لعلم الفيزياء، وفلسفة لعلم الرياضيات، وفلسفة لعلم الاقتصاد؛ أي مع ان كل ما تضاف اليه هذه الفلسفة هو من العلوم، إلاّ انه توجد بجوار ذلك ايضاً فلسفة للفن، والاكثر وضوحاً منها هو فلسفة اللغة *(Philosophy of Language)*.

من الممكن طبعاً ان تكون مباحث فلسفة الفقه شيئاً آخر غير علم الاصول، مع انه سيأتي في ختام هذا البحث ان علم الاصول بمعناه الواسع ربما يشمل فلسفة الفقه ايضاً. وفلسفة الفقه هي عبارة عن مجموعة التأملات النظرية والتحليلية في حقل الفقه، مثلما ان فلسفة الرياضيات هي عبارة عن مجموعة التأملات النظرية والتحليلية في الرياضيات.

من الطبيعي ان هذا البحث لا يعنى كثيراً بـ «المصطلح» ذاته، وانما يستهدف النقاط الثبوتية والواقعية الكامنة وراءه. والمقصود هو ان نرى هل

بالامكان ان نطلق على مجموعة القضايا تسمية فلسفة الفقه؟ وهل بالامكان ان تكون لدينا فلسفة للفقه مثلما توجد فلسفة للغة، وفلسفة للفن، وفلسفة للاخلاق، وفلسفة للحقوق؟

اعتقد ان القبول بهذا المعنى يسهل كثيراً فيما لو سلمنا بان كلمة الفلسفة تمثل في هذه المضافات اصطلاحاً خاصاً.

الفلسفة المطلقة والفلسفة المضافة

يرى البعض ان الفلسفة في هذه العبارات هي ذات الفلسفة بمعناها العام، وهذا طبعاً خطأ فاضح؛ لان الفلسفة هناك تعني المباحث المتعلقة بالوجود وتقسيماته الاولية. وتعاني الفلسفة ذاتها من مشكلة كيفية ارجاع جميع مباحثها الى الوجود بما هو وجود، ففي الفلسفة الاسلامية مثلا يبحث في العلم والحركة. فكيف تعود هذه المباحث الى اصل الوجود؟ ولذا حصلت تأملات متعددة في هذا الخصوص، وقال البعض انها تعود هي ونظائرها الى اصل الوجود؛ لان الوجود اما ثابت واما متحرك، واما عالم واما معلوم، وما شابه ذلك، وعلى هذا اعتبروا بحثي العلم والحركة كعرضين من اعراض الوجود.

الفلسفة بمعناها الميتافيزيقي «المطلق» هي عبارة عن البحث في ذات الوجود. وهذا لا صلة له ببحثنا الحالي. واذا تكلفنا السعي لحشر الفلسفات المضافة تحت عنوان الفلسفة بمعناها العام، وقلنا مثلاً ان فلسفة العلم تتناول الوجودات «او الامور الموجودة» ، في مثل هذه الحالة يكون وجود الاناء مثلاً من جملة مفردات العلم ايضاً، وعلى هذا الاساس يجب ان تكون لدينا فلسفة للاناء ايضاً.

والحقيقة هي ان الفلسفة هنا ترد بمعنيين وليست بمعنى واحد. والفلسفة المضافة ـ كما يستشف من جملة المباحث المطروحة اليوم في الغرب ـ هي عبارة

عن مجموعة من «التأملات النظرية والتحليلية والعقلية حول ظاهرة ما» فقد تكون هذه الظاهرة علماً وقد تكون شيئاً آخر غير العلم كاللغة مثلا.

واستناداً الى ما مر ذكره، لا توجد لدينا أية مشكلة فيما يخص فلسفة الفقه. ثم ينبغي ان نلتفت الى نقطة اخرى وهي ان الفلسفات ـ بمعنى من المعاني ـ ذات صلة ثانوية بالظاهرة، وذلك لانها تلاحظ الظاهرة من الخارج. وهذا يعني ان فلسفة الفقه ذات صلة ثانوية بالفقه، لاننا في مثل هذه الحالة نعتبر الفقه ظاهرة ونلاحظها من الخارج. اما البحث في ماهية الفقه نفسه فلا يدخل حاليا في موضوع بحثنا.

وفيما يخص الشق الثاني من السؤال، ستأتي الاجابة عنه، لما يتصف به من اهمية في بيان ماهية فلسفة الفقه.

الدليل الآخر على عدم اختصاص الفلسفات المضافة بالعلوم، هو وجود فلسفة في الغرب باسم فلسفة المكان والزمان *(philosophy of space and time)* في حين ان المكان والزمان ليسا علمين، وهكذا الحال ايضا بالنسبة لفلسفة النسبية *(philosophyofrelativity)*. فالفلسفة لا تمثل هنا سوى مجموعة من المباحث النظرية والتحليلة حول ظاهرة ما. فقد تكون هذه الظاهرة علماً احيانا أو تكون شيئاً كالزمان والمكان، أو تكون لغة، أو فناً، وما الى ذلك. وعلى أية حال لا توجد لدينا مشكلة في تصور وجود فلسفة باسم فلسفة الفقه.

اثار البعض تساؤلا حول «فلسفة الحقوق» مفاده: هل يعتبر مصطلح «فلسفة الحقوق» مصطلحاً مناسبا ام لا؟ وقد يثار مثل هذا التساؤل حول «فلسفة الفقه» ايضاً. والاشكال الذي يثار هنا هو اننا في الفلسفة متحررون من أي التزام بالاصول، بينما نحن مضطرون في الفقه للالتزام باصول معينة لا يتسنى لنا العدول عنها. فكيف يمكن التوفيق بين هذين الاتجاهين؟ وكيف يتاح لنا التقيد بتلك الاصول؟

يبدو ان هذا الاشكال لا يستند الى أي اساس؛ لان الفلسفة المقصودة بعنوان «فلسفة الفقه» هي عبارة عن معرفة ثانوية بالفقه، أو قل هي مجموعة مباحث نظرية وتحليلية يتم التوصل اليها عبر بحث ظاهرة مستقلة كالفقه مثلاً. خلافاً للفلسفة بمعناها الميتافيزيقي الذي يبحث عن الوجود بما هو وجود، بدون افتراضات قبلية، وبدون الالتزام ـ الى حد ما ـ باصول خاصة كالاصول الحاكمة على الفقه. وهذا يعني وجود بون شاسع بين هذين النوعين من الفلسفة.

الخلاصة

يمكن القول بشكل عام: إن الفلسفة المضافة هي مجموعة «مبادئ». وفي الغرب تستعمل كلمة *(Foundation)* لمبادئ الرياضيات مثلا، فكتاب الاستاذ موركا الموسوم بـ *(principles of ethica)* يعني مبادئ الاخلاق، ويقصد به فلسفة الاخلاق. والمقصود من «المبادئ» هنا هو المعنى الواسع للكلمة، والذي يشمل حتى مبادئ اللغة ومبادئ الفن. واعتقد ان افضل تعريف للفلسفة المضافة، هو مجموعة التأملات النظرية والتحليلية، ويمكن للفقه قطعاً ان تكون له مثل هذه الفلسفة ايضاً.

فلسفة الفقه

نتناول حالياً بحث ماهية فلسفة الفقه وكيفية تعريفها. ويبدو لي ان تعريف فلسفة الفقه قد اتضح اجمالا، من خلال المطالب المذكورة اعلاه، ولكن لازالت هناك حتى الآن نقاط تسترعي الاهتمام، من اجل تسليط الاضواء على هذا الموضوع. فقد سبق وان اشرنا الى ان فلسفة أي موضوع هي عبارة عن التأملات النظرية والتحليلية حول ذلك الموضوع، ولكن ما هو ذلك الموضوع؟ فحينما نضيف كلمة الفلسفة الى الفقه، ما هو المراد من الفقه الذي يحاول بحث مبادئه النظرية والتحليلية؟ لقد جرت في الغرب عمليتان من الفصل دعت

اليهما الضرورة، اولاهما: الفصل بين العلم كمجموعة من المعلومات والمعطيات، والعلم كنشاط وعمل يمارسه العلماء. والثانية: الفصل بين العلم كوجود جار على امتداد الزمان، وبين مقاطعه الزمنية.

الفقه: هل هو مجموعة قضايا ام جهود علماء؟

ما هو الفقه؟ هو مجموعة من القضايا؛ موضوعها فعل المكلف ومحمولها عبارة عن الاحكام بنحو الاقتضاء والتخيير، هذا هو التعريف المتداول للفقه، أي انه مجموعة من القضايا التي تسمى حسب اصطلاح الغربيين *(A body of proposition)*

هذا نمط من انماط النظر الى العلم. يقال عند السؤال عن ماهية الرياضيات: انها مجموعة من القضايا التي نبينها ونقول عنها انها رياضيات. كما ويقال عند السؤال عن ماهية الفلسفة، انها مجموعة من القضايا التي نطرحها ونطلق عليها اسم الفلسفة. وهذا نمط من انماط النظرة الى العلم. *(A body of knowledge)* أو *(A body of proposition)*.

اما النمط الآخر من النظر الى العلم فهو ان نعتبر ما يمارسه العلماء علما ايضاً؛ أي مجموعة الجهود العملية التي يبذلها العلماء. وهذا ليس بعيداً عن الواقع لاننا نشير بهذا الى مجموعة النشاطات التي يمارسها العلماء «من قبيل البحوث والحوارات والاجتماعات والمداولات» ونسميها علما. والعلم هنا هو مجموعة نشاطات العلماء، وهو لا ينحصر في نطاق «القضايا» *(a body of proposition)*، وانما يمتد هنا على صعيد العمل *(activity)* ايضاً.

يقال: ان نظرة الممارسة *(activity)* تختلف عن نظرة القضايا *(A body of knowledge)*، وعملية الفصل بين هاتين النظرتين عملية مهمة. وقد تناولوا هذه القضية من جانب آخر؛ نذكر على سبيل المثال انهم حينما يريدون دراسة العلاقة بين العلم والقيمة، وهذه العلاقة من جملة موضوعات فلسفة العلم،

فهم مضطرون الى التساؤل عن ماهية العلم لكي يبحثوا في علاقته بالقيم، ثم ينظروا ليروا هل المقصود هو امكانية وجود علاقة بين القيم ومجموعة قضايا (العلم)، ام ان العلاقة هنا تكون بين القيم ومجموعة الفعاليات التي يمارسها العلماء؟ ويلاحظ هنا ان هذا التفكيك على درجة كبيرة من الاهمية وله دور مصيري في فهم الموضوع.

من المناسب ان نشير هنا اجمالاً الى قيمة هذا التفكيك فإذا اعتبرنا العلم هو مجموعة النشاطات والفعاليات التي يمارسها العلماء، فالخطوة الاولى من كل فعل تستلزم وجود غاية له، وهذه هي الخطوة الاولى في حقل القيم. فحينما ندخل نشاطاً علمياً معيناً لابد وان تكون لدينا غاية. ومع ادخال تلك الغاية في اطار الممارسة يتخذ العمل قيمة. اما إذا كان العلم بمعنى مجموعة القضايا فلا يمكن للقيمة ان تتداخل معه في هذه المرحلة. العلم إذا كان يقصد به مجموعة الممارسات فهو يتخذ بعداً قيمياً منذ الخطوة الاولى، لأن لكل فعل غاية. اما إذا كان العلم عبارة عن مجموعة من القضايا فهذا الكلام لا يصدق عليه، وان كان من المحتمل ان يرتبط مع القيمة من جهات اخرى.

ومثل هذا الكلام يصدق على الفقه ايضاً. المهم في فلسفة الفقه هو طبيعة النظرة التي يُنظر بها الى الفقه؛ فهل ينظر اليه كمجموعة قضايا، ام يُنظر اليه باعتباره مجموعة من النشاطات الجماعية التي يمارسها العلماء؟ وهل هناك مجموعة من القضايا لكي نبحث عن فلسفتها؛ أي ان نجري مجموعة من البحوث النظرية حول هذه القضايا، مثلما نبحث في فلسفة الرياضيات بصفتها مجموعة من القضايا، ام نبحث عن فلسفة لما يمارسه العلماء من نشاط في هذا الحقل، لنرى ما هي الاشياء التي يُعنى بها هذا النشاط، وما هي الاشياء المؤثرة فيه. عندها قد يكون للكثير من الشؤون الحياتية تأثير في العلم بمعناه الثاني، وليس بمعناه الاول، بصفته مجموعة من القضايا *(a body of knowledge)*

اذاً اول تفكيك يجب ان نهتم به في بحثنا لفلسفة الفقه، هو ان نحدد المراد من الفقه؛ فهل هو مجموعة من القضايا، ام هو عبارة عن النشاط العلمي الذي يمارسه الفقهاء؟

الفقه: هل هو وجود سيّال أم متقطع؟

التفكيك الآخر الذي يحظى باهمية بالغة، ويجب ان ينال الاهتمام المطلوب، وخاصة بسبب الخلط الذي وقع في كلامٍ بعض الكتاب في هذاالخصوص، هو التفكيك بين العلم بصفته وجوداً جارياً على امتداد الزمان، وبين مقاطعه فنحن قد نشير تارة الى علم الفيزياء ونقصد به الموجود السيال الذي بدأ منذ عهد «ارخميدس» وما سبقه واستمر حتى الآن ولازال يسير الى الامام. أي نلاحظ هذا الموجود المتواصل بتمامه.

وقد يمثل الفقه كل هذا الموجود الجاري على امتداد الزمان، وفي مثل هذه الحالة تضطر فلسفة الفقه الى الاقتران بالتاريخ، وهذا يعني اننا حينما نريد البحث في فلسفة الفقه يجب ان نرى من اين بدأ الفقه وكيف نما وتطور، ومتى اتسع وفي أي وقت انقبض، ومتى أثرت فيه المؤثرات الخارجية؟ وقد يكون مرادنا من علم الفقه احياناً مقاطعه الزمنية، أي مقطعه الزمني الحالي. وهذا المصطلح شائع كثيراً. فحينما نتحدث عن الرياضيات انما نقصد مقطعها الزمني الحالي، اما بقية المقاطع فهي تاريخ للرياضيات. وحينما نتحدث عن علم الاصول، فنقصد اصول الفقه الموجودة حالياً بين ايدينا؛ ونعني بها مجموعة القضايا والمباحث المتداولة اليوم. واما ما كتبه السيد المرتضى فهو متعلق بتاريخ علم الاصول. بينما الاصول الموجودة في ايدينا حالياً هي علم الاصول. وهو مقطع من هذاالوجود التدريجي المتدفق على امتداد الزمان .

اذاً ما هو الفقه؟ وفلسفة أي شيء نريد ان ندون؟ هل هي فلسفة المقطع الزمني للفقه الموجود في متناول ايدينا والذي نعيش فيه حالياً، ام كل الوجود

التاريخي للفقه؟ ونتيجة هذا البحث مهمة جداً، إذ من المحتمل ان مسائل كثيرة كانت موجودة فيما مضى، إلاّ انها خرجت من فقه اليوم ولم يعد لها وجود فيه.

ان من جملة الاخطاء الشائعة هو حصر العلم في الوجود التدريجي، وعدم اعتبار المقطع الزمني جزءاً منه، أو ان ندعي عكس ذلك ونحصر العلم في المقاطع الزمنية ولا نعتبره شيئاً ممتداً بامتداد التاريخ.

وقد لوحظ هذا الخطأ يتكرر مرات عديدة، كان من جملتها ما وقع فيه الدكتور عبد الكريم سروش في كتابه «نظرية القبض والبسط النظري للشريعة»[1]، فهو يكرر القول في كل بضع صفحات انه من الخطأ الشائع اعتبار العلم مجموعة من القضايا، فالعلم وجود جار على امتداد الزمن.

واعتقد ان هذا الخطأ يعتبر بحد ذاته من اكبر المغالطات. حسناً، قد ننظر الى العلم من زوايا مختلفة؛ فمن الممكن ان نصفه بانه مجموعة النشاطات التي يمارسها العلماء، أو قد نقول انه عبارة عن مجموعة من القضايا، كما يمكن ان نقول انه وجود جار، ويجوز ان نقول ايضاً انه وجود مقطعي. وتحديد احد هذه الجوانب يتوقف على الغاية التي نروم بحثها. فهذه كلها ابعاد للعلم. ومن الخطأ الفاضح ان يزعم المرء ان العلم ينحصر في هذا البُعد دون سواه. على سبيل المثال لو اراد احد علماء الفيزياء تقديم المبادئ النظرية، أو القواعد الخاصة ببعض الشؤون التقنية الى المهندسين، فمن الطبيعي في مثل هذه الحالة ان تاريخ الفيزياء لا ينطوي على أية فائدة بالنسبة له. إذ يجب عليه عندئذ ان يطل على آخر مقطع زمني من حصيلة الالفي سنة الموجودة بين يديه ويستخرج النتيجة النهائية منها. وهكذا الحال بالنسبة الى علم كعلم الاصول. فحينما نلاحظ علم الاصول كوسيلة للاستنباط الفقهي

---

(١) كتاب «قبض وبسط تئورك شريعت بمعنى ((نظرية القبض و البسط النظري للشريعة)) تأليف: الدكتور عبد الكريم سروش .

فلسنا بحاجة الى تاريخه. تاريخ علم الاصول لا يجدينا نفعاً؛ لاننا نتعامل حالياً مع آخر ما توصل اليه علم الاصول من نتائج. والمجتهد يحاول تقديم «استنباطه للحجة» عبر الاستفادة من آخر البحوث. وهكذا الحال ايضاً بالنسبة لعلماء الفيزياء وعلماء الرياضيات. ولهذا نجد ان علماء الرياضيات لا يهتمون عملياً بالتاريخ. بل ومن المثير انهم لا يميلون الى دراسة تاريخ علم الرياضيات، وعلماء الاصول لا يميلون الى دراسة تاريخ علم الاصول.

كتب الاستاذ اريك تمبل بل «*E.T.Bell*» كتاباً تحت عنوان «مشاهير علماء الرياضيات» وحينما كنت في المرحلة الثانوية كنت كثيراً ما أقرأ هذا الكتاب. لانه كتاب شيق يؤكد المؤلف في كتابه هذا مراراً ان معظم علماء الرياضيات لا يعرفون شيئاً عن تاريخ علم الرياضيات، بل ولا يعبأون به اساساً، ولا يهتمون حتى لفلسفة الرياضيات. وانما يهتمون بالرياضيات فحسب. فأكثر علماء الفيزياء والرياضيات يهتمون بالحقل العلمي الذي يعملون فيه، ولا يلتفتون كثيراً لفلسفة الرياضيات أو الفيزياء ولا يعملون وفقاً لها، بالرغم من وجود فلسفة لكل من هذين العلمين.

وعلى أية حال اتصور ان هذه الجوانب موجودة كلها في العلم، ولكن يجب ان نرى ايها يوائم عملنا، وينسجم مع الغاية التي نبتغيها. واعتقد ان المجتهد لا يعنى بتاريخ الاجتهاد ولا بتاريخ الاصول ولا بتاريخ الفقه. فيما يخص تاريخ الفقه قد يحتاج اليه الفقيه احياناً بسبب مواقف الاجماع لدى القدماء أو بسبب ما اشتهر بين القدماء، إلاّ انه لا يهتم للتطورات التي طرأت عليه؛ كالتطورات التي وقعت بين عهدي المرحوم النراقي صاحب المستند والى عهد الشيخ الانصاري وحتى عهد صاحب الكفاية؛ لان هذه التطورات لا صلة لها بالاجتهاد. ومن الطبيعي ان الحاجة الى التاريخ تبرز إذا كان للاجماع أو الشهرة عن القدماء دور في الاستنباط. اما إذا رُفض الاجماع كما هو الحال بالنسبة لبعض

الاعلام الذين لا يقبلون لا بالاجماع ولا بالشهرة كحجة، فلا تبقى هناك أية حاجة الى التاريخ.

وخلاصة القول هي ان وجود اوجه متعددة للعلم امر لا شك فيه. ولكن المهم بالنسبة لنا هو العثور على الوجه الذى يتلاءم مع ما نرمي اليه، وينسجم مع منهجنا في البحث والتقصي.

عودة الى فلسفة الفقه

بعد ان استعرضنا النقاط اعلاه نعود الى الحديث عن فلسفة الفقه، فهل نتعاطى مع فلسفة الفقه كوجود مقطعي، ام بصفتها وجوداً متواصلاً على امتداد الزمان؟

لا يوجد ثمة شك طبعاً في جدوى تاريخ الفقه، وبالنتيجة فلسفة «الفقه التاريخي» . ولكن يجب ان نرى هل يؤدي العثور على مبادئ التصور والتصديق والامور المتعلقة بالفقه التاريخي، الى ايجاد أي تأثير في علم الفقه الحالي ام لا؟ يبدو ان مثل هذا التأثير محاط بهالة من الابهام والغموض، خلافاً للبحث في المبادئ التصورية أو التصديقية الفقهية السائدة حالياً، والتي يمكن للفقيه تطبيقها في هذا الحقل، إذ يمكن هنا لفلسفة الفقه ان تترك تأثيراتها في نتائج هذا العلم على نحو عقلاني تماماً. فلو وضعنا في الحسبان ان احد علماء الاصول يغير بعضاً من المباني التي يعتمدها من خلال البحث في المبادئ التصورية والتصديقية والمنهجية الموجودة في علم الفقه، لاتضح لنا بجلاء تأثير هذا البحث في علم الفقه نفسه. اما تقصي المبادئ التصورية والتصديقية والمنهجية الفقهية للشيخ الطوسي، فلا يمكن ان يترك أي تأثير في «فقه» الباحث بشكل مباشر على الاقل.

○ يتضح من كلامكم ان فلسفة الفقه يمكن طرحها لمقطع زمني من مسار الفقه «وهو المقطع

الحالي» ، فهل يمكن النظر الى العصور المختلفة بهذا المنظار نفسه، وطرح فلسفات لكل مقطع من تلك العصور؟

❑ نعم هذا رأي صائب. إذ من الممكن تدوين فلسفة لفقه الشيخ الطوسي أو فقه الشيخ الانصاري أو فقه أي عصر من العصور. ولكن المهم هو مدى تأثير مثل هذه الفلسفة على الفقه في الوقت الحاضر. سنلقي مزيداً من الضوء على هذه النقطة في بحوثنا القادمة، التي سنتناول فيها دراسة معيارية *(normative)* أو تاريخية *(Historical)* فلسفة الفقه. ويجب علينا في كل الاحوال البحث عن فلسفة فقه مجدية، وذات تأثير في فقهنا، وقادرة على تنقيح المبادئ التصورية والتصديقية في الفقه المعاصر الذي نريد طرحه حالياً، وليس فقه انسان آخر عاش في الماضي.

النقطة التي تناولتها في بحث «المعرفة الدينية» ، وكذلك في مقالة حول أثر الزمان والمكان قدمتها الى مؤتمر دراسة المباني الفقهية للامام الخميني، هي ما ينبغي ان يكون عليه منهج البحث في موضوعات فلسفة الفقه أو موضوعات المعرفة الدينية، فإذا كانت نظرية المعرفة الدينية ذات اهمية من الدرجة الثانية، فهل الرؤية التاريخية ذات فائدة لها ام لا؟ وهل دراستنا لما فعله العلماء على امتداد تاريخ علم أو معرفة ما، لها فائدة في تنقيح تلك المعرفة ام لا؟

الجواب هو ان الرؤية التاريخية غير مفيدة. وسبب ذلك هو ان الرؤية التاريخية، التي تعنى عادة بما فعله العلماء السابقون، لا تنطوي على آية حجية فلو لا حظنا مثلا ان جميع فقهائنا اعتمدوا على علم الرياضيات، فهذا البحث التاريخي يظهر لنا انهم استفادوا من الرياضيات في استنباطاتهم، ولكن هل يعتبر هذا دليلا على اننا ايضاً يجب ان نتمسك بالرياضيات؟ من الطبيعي ان الجواب يأتي بالنفي.

احد اشكالاتنا الاساسية على مباحث الدكتور سروش في كتابه «القبض والبسط» هو انه يقول: اننا ننظر الى عمل العلماء من فوق ولا ندخل في النزاع، والاشكال الذي يثار حول هذا الرأي هو انه لا يحق له التوصية بمعايير معينة، لان الرؤية التاريخية لا تبيح له ذلك، ولان منهج العلماء الآخرين لا يعتبر حجة علينا.

لا مانع من اطلاع الانسان على المسار التاريخي للفقه ليرى مثلا ان جميع الفقهاء عوّلوا في بحثهم الفقهي على الرياضيات، ولكن لا يحق له القول ان الفقه مرتبط بالرياضيات؛ لانه من المحتمل ان يقال بان العلماء قد اخطأوا جميعهم، ومن الطبيعي اننا لا نتعبد في العلوم ونقول بما ان العلماء زعموا ان الفقه مرتبط بالرياضيات فنحن ايضا يجب ان نعتقد بوجود مثل هذا الارتباط، ومادام المرء ينظر الى القضية من الاعلى ومن منظار تاريخي ولا يزج بنفسه في النزاع، لا يحق له الادعاء ان الفقه مرتبط بالرياضيات. وهو إذا طرح مثل هذا الرأي فهو انما يطرح هنا حكما معياريا *(normative)* ينزل به من مقام المتفرج الى حلبة الصراع. وهو في حكمه هذا لا ينظر الى القضية نظرة ثانوية، وانما يطرح رأيا معياريا *(normative)* في مسألة اصولية وكأنه مجتهد، فيقول: «ان الرياضيات مرتبطة بعلم الفقه».

وخلاصة القول هي ان من ينظر نظرة تاريخية ثانوية لا يحق له تقديم أية توصيات معيارية. ومن الطبيعي ان النظرة التاريخية الى العلم لا مانع منها، وهي مفيدة في الكثير من المجالات، ولكنها غير مجدية في فلسفة ذات تأثير في الفقه.

وفي مقابل هذا، رجع بعض فلاسفة العلم الغربيين الى المناهج التاريخية، وخاصة القائلين منهم بالنسبية، وزعم افراد منهم من امثال الاستاذ لاروي لاودن «*Laroy Lauden*» وغيره اننا بحاجة الى تاريخ العلم؛ حيث افرد في كتاب له في هذا الموضوع فصلا تحت عنوان «تاريخ الفكر» شرح فيه معيارية

((*normative*)) ووصفية ((*descriptive*)) فلسفة العلم. وهناك بطبيعة الحال عدد كبير من فلاسفة العلم في الغرب نفسه يعارضون المنهج التاريخي لفلسفة العلم. وقد طرح لاروي لاودن في كتابه رأياً مثيراً قال فيه: بما اننا نعتقد بالنزعة النسبية ((وكان هو نفسه من المعتقدين بالنسبية)) فلا يوجد لدينا معيار نبحث بواسطته في ماهية الواقع. ولهذا يجب علينا الاستعانة بتاريخ العلم ونحن هنا لا شأن لنا بمدى صحة رأيه في ضرورة الرجوع الى التاريخ ام لا. ولكنه يقدم اعترافاً مثيراً يصرح فيه: إذا زعم احد اننا نملك معياراً لكشف الواقع، فلا ضرورة في مثل هذه الحالة من الرجوع الى تاريخ فلسفة العلم والمناهج الوصفية.

واورد لاودن في كتابه فصلا آخر تحت عنوان ((تاريخ وفلسفة العلم)) بحث فيه العلاقة بين فلسفة العلم والتاريخ، وهل فيلسوف العلم معني بتاريخ العلم ايضاً؟ فالذين يعتبرون فلسفة العلم ذات طابع معياري ((*normative*)) يقولون لا شأن لنا بالتاريخ. واورد فصلا آخر تحت عنوان (تاريخ الفكر) ((*history of idea*)) بحث فيه هذا الموضوع على نحو تفصيلي في اطار عموم الفكر، متسائلا هل الفلسفة بشكل عام مرتبطة بتاريخ الفكر ام لا؟ ويعتقد ان الفلسفة مرتبطة بتاريخ الفكر، ولكنه يصرح ان هذا الارتباط قائم على افتراض قبلي مفاده اننا لا نملك معياراً مستقلا للكشف عن الواقع. ونظير هذا البحث يطرح ايضاً في الفقه وفلسفة الفقه. وقد يقول قائل يجب ان نوضح اولا هل نحن واقعيون ام لا؟ أي هل نعتقد بوجود معيار في الفقه للكشف عن الواقع، ولو على صعيد الكشف عن الحجة ((وليس الكشف التكويني)) ، ام لا؟ إذا قلنا ان ايدينا مبسوطة، فهذا يعني اننا غير منغلقين انغلاقاً مطلقاً، ولا ينبغي بعدئذ القبول بالرأي القائل لا يوجد لدينا معيار للحكم. وهذا بحث جدير بالملاحظة.

ان فلسفات العلم المطروحة في العالم الغربي لا تعنى عادة بتاريخ العلم. حسب اطلاعي. فالذين يبحثون في فلسفة الاخلاق مثلا نادراً ما يتناولون

دراسة تاريخ الاخلاق، كتاريخ منتظم، وان كانوا يتطرقون الى ذكر الشخصيات والآراء المهمة، وهذه ظاهرة موجودة في كل علم. وعندما نقول اننا لا نعنى بتاريخ الفكر فمعنى ذلك اننا لا نعنى بالمسار التاريخي، وليس معناه اننا لا نعير اهتماماً للافكار المهمة. وغاية كلامي هي ان المسار التاريخي للافكارالأخلاقية، وما تعرضت له من اتساع وانقباض على امتداد التاريخ لا علاقة له ببحث فلسفة الاخلاق. والمعنى نفسه ينطبق ايضاً على فلسفة اللغة؛ فقد لاحظت في الكتب المتعددة التي قرأتها انها لا تبحث فلسفة اللغة على نحو تاريخي، فالى جانب تاريخ اللغة، هناك تاريخ التطور اللغوي وتاريخ المعرفة اللغوية. قد يوجد اتجاه في المعرفة اللغوية يميل الى دراسة تاريخ اللغة، الا انني لم الاحظ اتجاهاً لدى فلاسفة اللغة لدراسة التطورات التي حصلت في مجال اللغة. وهكذا الحال ايضاً بالنسبة لفلسفة الرياضيات، والفن، وما الى ذلك. وخلاصة كلامي هي ان الفلاسفة الغربيين غالباً ما يطرحون فلسفاتهم بنحو غير تاريخي.

نقد الرؤية التاريخية

خلاصة البحث هي ان الرؤية التي يجب ان تطرح للفقه (في اطار فلسفة الفقه) هي رؤية مقطعية، تقتصر على المقطع الزمني الحالي وعلى الفقه الذي نريد التعاطي معه.

○ ذكرتم ان المقطع الزمني الذي نقصده؛ أي الذي يخدمنا في عملية الاستنباط والاجتهاد ويقدم لنا نتائج فقهية يتمثل في آخر المعطيات المتوفرة لدينا، الا ان الحقيقة في الاستنباط الفقهي شيء آخر. ففي الفقه أو الاصول ننقض أو نبرم اقوال السابقين، ونتقصى اقوالا جديدة ونفاضل فيما بينها ونختار

منها موضوعات نستفيد منها في الاستنباط. الا انكم لم تأخذوا ذلك بنظر الاعتبار، وانما اخذتم بنظر الاعتبار الموضوعات النهائية في الاستنباط.

❑ لقد اختلط في كلامكم موضوعا الفقه والاصول الى حد ما. ولغرض ازالة اللبس اورد فيما يلي مثالاً من علم الاصول، فالاصول هي عبارة عن مجموعة البحوث المتوفرة لدينا حالياً، فهل هناك حاجة تدفع عالم الاصول الى التساؤل عن مصدر بحث اجتماع الامر والنهي، وما هي التطورات والتغيرات التي طرأت عليه على مر الزمن؟

انا طبعاً لا اعتقد بذلك. فالاصولي يقرر معضلة اجتماع الامر والنهي على افضل وجه، وربما باسلوب لم يتوصل اليه حتى القدماء، ثم يعمل على حلها. المهم بالنسبة له هو تقرير المسألة على الوجه الصحيح، والاجابة عنها بشكل واضح ومبرهن، بدون النظر الى من طرح هذه القضية اول مرة، وكيف وما هي التطورات التي مرت بها.

ان المسائل المهمة بالنسبة لنا هي المسائل الواقعية والمعقولة بغض النظر عن زمن ابتدائها واول من طرحها على بساط البحث. ونظير هذه القضية مطروحة على صعيد الفلسفة ايضاً؛ فالنزاع بين القول باصالة الوجود والقول باصالة الماهية نزاع مهم في الفلسفة، حتى ان تقرير المسألة يعتبر اكثر اهمية من الاجابة عنها. ولكننا لا نجني أية فائدة من خلال بحثنا عن المسار التاريخي لهذه المسألة، أو التنقيب عمن طرحها، أو الكيفية التي انتهت بها الى ما هي عليه حالياً، وليس لمثل هذا البحث أي تأثير على طبيعة المسألة، وانما العامل المؤثر هو معرفة مقاصدهم. ولو افترضنا اننا نجهل ما طرحه القدماء على وجه الدقة، ولكن توجد في الوقت الحاضر خمس قضايا مهمة في مبحث اصالة الوجود واصالة الماهية، فهذه القضايا هي المهمة بالنسبة لنا سواء كان القدماء طرحوها ام لا.

○ موضوع التاريخ لا يراد به هنا تدوين الوقائع وتوثيقها وزمن حدوثها. ومن الطبيعي ان هذا المعنى يشمل عموم التاريخ. فهل يصدق رأيكم حتى وان كانت هناك آراء مهمة نقلها التاريخ؟

❑ يجب ان نحدد ابتداء ماهية البحث التاريخي، فالذين يتحدثون عن المباحث التاريخية ياخذون بنظر الاعتبار مسيرة التطورات باجمعها؛ أي جميع المقاطع الزمنية التي تخللتها احداث ووقائعٍ مهمة. اما ما تتحدثون عنه انتم فيعني الافكار المهمة في موضوع ما، وهو طبعاً كلام معقول تماماً وهذا الاسلوب مألوف بين الباحثين ولكنه لا يعني تاريخ العلم. فلو عرفنا ـ على سبيل المثال ـ المرة الاولى التي طرح فيها المحقق الحلي اجتماع الامر والنهي، وانه كان متأثراً فيها ببحث كلامي، فهذه المعرفة لا تساهم في تقديم حل للمسألة.

○ هل يعني هذا انكم تهتمون بالنتائج والمعطيات النهائية فحسب؟

❑ وهل هنالك شيء آخر مهم بالنسبة للاصولي سوى المعطيات النهائية؟

○ تأثيرها ليس في الاستنباط، ولكن لكي يبلغ المرحلة التي يستنبط فيها حددوا لنا اولا تعريفا لتاريخ العلم، لكي يتسنى لنا الحديث في ضوء ذلك التعريف.

❑ تاريخ العلم معناه دراسة مسيرة التحول التي طرأت على القضايا. وهذا هو مرادي من التاريخ، وهو ذات المعنى المراد من تاريخ البشرية؛ أي دراسة الوقائع والتطورات والمنعطفات التي مرت بذلك العلم.

من الطبيعي ان لكل من العلمٍ والانسان تاريخاً من حيث علم الوجود *(ontology)*. فانا مثلا لست مجرداً عن التاريخ. ولكنك حينما تراني لا تنظر

الى تاريخي، في حين انني موجود تاريخي. وعلم الاصول الذي نواجه حالياً مقطعه الزمني الراهن، له تاريخه ومن غير الممكن ان يصل الى هذه المرحلة بلا تاريخ. ولكن محصلة كلامي هي اننا لا نعنى بهذا التاريخ بل نتعامل مع الموضوع وننسى تاريخه. وليس المراد من التاريخ هنا هو ان الموجود الماثل بين يدي موجود تاريخي. وذلك لان الموجودات كلها تاريخية. وعلم الاصول بحد ذاته تاريخي بمعنى ان له ماضياً. لكن مرادي هو ان العالم يعنى بمحصلاته النهائية ولا ينظر الى تاريخه.

○ ان بحث تأثير أو عدم تأثير تاريخ مسألة اجتماع الامر والنهي في الحكم بالجواز أو عدم الجواز ـ مثلا ـ هو بحث عقلي صرف، فما مدى تأثير تاريخ التطورات العامة التي طرأت على ذلك العلم في الحكم؟

❑ يجري البحث عادةً في الاقوال التي تمثل فكراً ما، وليس في تاريخ ذلك الفكر. وهذا المعنى يصدق على الفلسفة ايضاً، فحينما اريد بحث موضوع العدالة في الفلسفة، اطرح خمس نظريات بدون الاهتمام بتاريخها، فاورد رأي سقراط مثلا، ولكن لا اهتم اصلا في كيفية وصول رأيه الى فرنسيس بيكون. لان طرح الافكار وما يمثلها شيء، والتطورات التي طرأت عليها شيء آخر. وهاتان قضيتان بينهما بون شاسع. ليس مهماً بالنسبة لي من اين جاء سقراط بهذه الفكرة، ولكن من المهم جداً في تاريخ الفكر ان نعلم هل دخلت هذه الفكرة من علم الكلام الى الفلسفة، ام دخلت من الفلسفة الى علم الاصول، ام بالعكس؟ في حين اننا لا نهتم هنا (أي في فلسفات العلوم) بمثل هذه القضايا.

في علم الاصول نهتم بالمسائل المعقولة حتى وان لم يكن لها أية سابقة تاريخية. وبما اننا نبحث عن المسائل المعقولة فاننا نعوِّل على كل وسيلة تتيسر لنا، بدون الاهتمام بالجوانب التاريخية.

○ قد يكون الغرض من البحث التاريخي معرفة المصدر الذي اخذت عنه الفكرة، والجهة التي طورتها حتى بلغت الى هذا الحد، وقد يكون لهذه الجوانب تأثير عام، كتأثير المباحث العقلية في الاصول أو حتى في الفقه. فلو نظر احد من منظار تاريخي الى عهد ابن ادريس فسيلاحظ انه كانت لديه آراء خاصة وقد جعل للكلام تأثيرا في الاصول أو الفقه.

❑ ما هو تأثير استخدام ابن ادريس للكلام في الاصول أو الفقه؟ هل كان استخدامه للكلام دليلا على صحة استخدامه له؟ في الحقيقة لا فائدة من البحث في مسائل تاريخية نظير صواب أو عدم صواب استخدامه لعلم الكلام.

○ قد يكون المراد من فلسفة الفقه تارة هو ان الفقيه الذي يستنبط الحكم هو الذي يريد معرفة فلسفة الفقه، وقد يكون المراد تارة اخرى هو ان شخصا آخر يريد معرفة ماهية فقه هذا الفقيه. فما هو المقصود تماما؟

❑ هذا الكلام لا يخلو من التسامح؛ فالفقه بما يعنيه من مجموعة قضايا، لا يضاف الى الاشخاص الا تكلفاً. نعم يمكن اطلاق تسمية «فقه ذلك الفقيه» على مجموع آرائه الفقهية. ولكن هذا غير المعنى الذي يراد به الفقه كعلم. فالمسائل الفقهية تشكل مجموعة واقعية مبنية حول غرض أو موضوع معين.

○ ولكن كيف يتسنى لنا معرفة هذه المسائل «نفس الأمرية» ؟

❑ هذا الامر ليس من اختصاص فيلسوف الفقه؛ لانه غير الفقيه؛ فالفيلسوف يعنى بالفقه نفسه.

○ أي فقه؟

❑ الفقه بحد ذاته امر تكويني موجود في الواقع لغرض أو موضوع يراد منه. ولاجل ايضاح هذه النقطة، اثير فيما يلي سؤالاً آخر، وهو انه توجد لدينا اليوم فلسفة للفيزياء، ولكن فيزياء من؟ من المعروف ان البحث يدور حول الاعراض الذاتية لموضوع العلم ولا شأن له بالاشخاص؛ لان للموضوع اعراضاً ذاتية ـ سواء اعتقدنا بتمايز العلوم بموضوعاتها ام باغراضها ـ ومجموعة مسائل العلم يوجد لها غرض. وسواء كنت نائماً ام يقظاً وسواء كنت استنبط ام لا، وسواء كنت مطلعاً ام غير مطلع، فان ترتب غرض خاص على مجموعة من المسائل يعتبر بحد ذاته امراً تكوينياً ونفس أمرياً. وهكذا ايضاً فيما يخص وجود موضوع واحد للعلم «في حالة القبول بهذه الفكرة». ومؤدى هذا الكلام ان علم الاصول هو عبارة عن مجموعة مسائل تمهد لاستنباط الحكم. وهذه ظاهرة نفس امرية؛ أي انها موجودة على نحو تكويني وعيني، ولا دخل لنا انا وانت في ترتب هذا الغرض. ويقوم هذا الغرض تلقائياً وعلى نحو تكويني باجتماع مجموعة من المسائل.

○ ولكن ماذا تقول لو كان هناك فقيهان مختلفان في المباني، ولديهما مجموعتان مختلفتان من المسائل؟

❑ هذا خطأ؛ لان الغرض واحد. ولو كان هناك غرضان، لجرى البحث في علمين. يجب ان لا يلتبس الامر عليكم، فحينما نقول ان العلم هو مجموعة قضايا، لانهتم بعدئذ ببحثه. فقد تأتي نتيجة البحث ايجابية أو سلبية، أو تفصيلية بينهما. وكل قضية تطرح اما أن نستدل لها أو نستدل عليها، أو قد نذهب الى القول بالتفصيل بشأنها. ولكن حينما نعرّف علم الاصول لابد وان يكون غرضنا واحداً؛ لاننا لا نبحث في علمين. وإذا كان الغرض واحداً تستوي لدينا المسائل التي تجتمع في محوره، وهذا لا يتنافى مع اختلاف استدلالنا على

اثر اختلافنا في المباني؛ كأن اقول انا باجتماع الامر والنهي وتقول انت بالامتناع.

المحصلة

❑ لقد ابتعدنا عن صلب الموضوع بعض الشيء، ومحصلة كلامنا هي امكانية تدوين فلسفة للفقه التاريخي، وكذلك للفقه الحاضر الذي نتعاطى معه حالياً. الا ان القضية المهمة هي ان تدوين فلسفة للفقه التاريخي تعني ايجاد مبادئ تصورية وتصديقية ومنهجية لفقه الفقهاء السابقين. والتنقيب في المباحث المرتبطة بفقههم لا تؤثر في «فقهنا» . بمعنى انها لا تؤثر عند اتخاذ القرار في مجموعة المسائل التي تشكل الفقه. وهذا يعني ان «فلسفة الفقه» القادرة على التأثير في الفقه هي فلسفة الفقه الحالي، وان نبحث بشكل معياري «*nomative*» في المنهجية التي ينبغي اتباعها في الفقه، وليس المنهجية التي يطبقها الفقهاء اليوم في الفقه.

معيارية ام وصفية

○ ولكن هل تقتصر مهمة فلاسفة العلم وفلاسفة الفقه على الوصف والبيان، ام تتعداهما الى وضع المعايير ايضا؟

❑ يجب التأمل قليلا في كلمتي الوصفية والمعيارية. فإذا كان المراد هو التقرير والوصف التاريخي فهذا يمكن ان يتناسب مع البعد التاريخي للفقه؛ أي الموضوع المبسوط على امتداد التاريخ وليس على مقطع محدد منه. وإذا كان المراد من المعيارية هو ماينبغي ومالاينبغي الانشائي المتعلق بالاخلاق، فمن المستبعد جداً ان نعتبر مهمة فلسفة الفقه شبيهة بماينبغي ومالاينبغي الاخلاقي. واذكر على سبيل المثال ان الاستاذ محمد تقي مصباح يزدي طرح في

اوائل فلسفة الاخلاق ان بعض الغربيين اعتبروا المنطق شيئاً معيارياً، وهذا غير صحيح طبعاً؛ لان المنطق يدرس العلاقات نفس الأمرية بين المفاهيم ولا يعتبر شيئاً معيارياً.

واعتقد ان الحالة «المعيارية» الموجودة في المنطق والعلوم الاخرى وحتى في فلسفة العلم يراد بها ما يسمى بـ «*normative*» بالمعنى الاعم، وليس بمعنى الاوامر الاخلاقية. بل حتى وان قيل انه «معياري» فهو معياري مدعوم بامر تكويني.

يمكن الاتيان بمثال يوضح الفارق بين الوصفي والمعياري؛ فالمراد من المعيارية هنا معنىً معقول، وربما امكن القول ان اكثر ما يقوم به علماؤنا في جميع العلوم العقلية ـ كعلم الاصول مثلاً ـ هو عمل معياري، وهذا طبعاً شيء آخر غير الطابع الاعتباري الذي طرحه البعض، وادعى فيه ان القواعد الاصولية اعتبارية. في حين ان ادنى تأمل يثبت بطلان هذا الرأي، فالعلوم التي يغلب عليها الطابع العقلي كالفلسفة والكلام، هي في الحقيقة ذات منهج معياري أو «*normative*» .

توجد في الفلسفة مسألة تسمى بالاستقراء، ونريد ان نعرف هنا هل الاستقراء حجة ام لا؟ وقد نسأل تارة هل يأخذ العلماء التجريبيون في العلم، بالاستقراء ام لا؟ وهذا السؤال تاريخي صرف. وفي مثل هذه الحالة يكون بحثنا تاريخياً، ونتيجته وصفية صرفة. وقد يكون السؤال تارة: هل يجب العمل بالاستقراء ام لا؟ وهنا لا ننظر هل يعمل العلماء بالاستقراء ام لا؟

هذا «الوجوب» لا اشكال فيه حتى مع احتفاظه بصورته الانشائية «لان صورته انشائية» على اعتبار ان سند هذا «الوجوب» امر تكويني، وهو هل يمكن للاستقراء على اساس العقلانية التي يؤمن بها العالم ـ فعقلانية الامور التجريبية مثلا تحكي عما هو موجود في الخارج ـ الحصول على العلم الحاكي عما هو في الخارج؟ إذا امكن للاستقراء ان يكون محصلا للعلم على نحو

تكويني، يجب في هذه الحالة العمل به. ومثل هذا الكلام يبدو معقولا ولا يشبه الوجوب الاعتباري كثيراً. ثم ان «هل يجب العمل بالاستقراء؟» سؤال له جواب، وجوابه هو: نعم يجب العمل به؛ لان الغرض هو ان «وجوباً» آخر قد اتخذ كمعيار في العلم، وهو ان المنهج في العلم منهج عقلاني يحصل العلم أو الظن بما هو موجود في الخارج، والاستقراء يقوم بهذه المهمة. وحينما نقول بالوجوب فهذا الوجوب ليس معياراً أو توصية صرفة، وليس انشاء محضاً، وانما هو مدعوم بسند تكويني. وهو ينطوي في الواقع على سؤال تكويني مفاده هل الاستقراء محصل للواقع؟ بغض النظر عن اقوال العلماء على امتداد التاريخ. نحن نزعم هنا ان منهج علمائنا كان معيارياً على الاكثر. يمكن على سبيل المثال تقصّي مبحث اجتماع الامر والنهي في الاصول تاريخياً، لمعرفة ما قاله علماء الاصول في مبحث اجتماع الامر والنهي، وحصيلة هذا التقصي ليست معيارية وانما هي بيان تاريخي وصفي محض. الا ان علماء الاصول لدينا لا يفعلون هذا، ويعتقدون اننا امام مسألة معقولة، وهي هل يجتمع الامر والنهي في فعل واحد بعنوانين ام لا؟ وهذه هي المسألة المعقولة الماثلة بين ايدينا، سواء طرحها القدماء ام لم يطرحوها. والواقع ان السؤال هو: كيف يجب ان يكون رأي الاصولي فيما يخص اجتماع الامر والنهي؟ إذا قلنا بالامتناع، فنحن نعتقد ان الاصوليين يجب ان يذهبوا الى القول بالامتناع.وهذا الوجوب ليس وجوباً تكليفياً، وان كان على هيئة الانشاء، لانه يستند الى بحث نظري اصولي يدل على عدم اجتماعهما. وعدم اجتماع الامر والنهي في موضوعٍ واحد «وفقاً للشروط المذكورة في الاصول» ظاهرة واقعية وليست امرا اعتباريا.

وفي الختام نطرح ادعاءين: الاول: هو ان المنهج المعقول معياري وليس تاريخياً. فلو اننا حصلنا على تاريخ العلماء وافكار العلماء في مسألة ما، فذلك لا يشكل حجة لنا من حيث الاستدلال، وان كان لهذا التاريخ فوائد في جوانب اخرى. والثاني: هو ان المنهج الذي كان متداولا بين الفقهاء والاصوليين

والفلاسفة والمتكلمين لدينا كان معيارياً، أي انه كان ((*normative*)) حسب اصطلاح الغربيين، وليس وصفياً تاريخياً ((*Hostorical-descriprive*)) وهم وان قدموا احيانا بحوثاً تاريخية، الا انها لم تكن الا بمثابة المقبلات، بيد ان معظم بحوثهم كانت ذات طابع معياري ((*normative*)).

اذن عند الاجابة عن هذا السؤال: هل عمل الفلاسفة معياري ام تاريخي؟ اعتقد انهم يجب ان يعملوا وفق المنهج المعياري. أي اننا في فلسفة الفقه نتساءل عن ماهية الحكم. وعند الاجابة يجب تحليل ماهية الحكم كما نراها في الواقع ونقدم لها الشواهد والقرائن، بحيث يلتزم بها كل فلاسفة العلم، لا ان نقدم بحثاً تاريخياً عن سلوك ومواقف العلماء السابقين.

○ فلسفة الفقه تعني معرفة الفقه عبر الاطلال عليه من الخارج؛ وذلك لوجود احتمالين في الفقه هما: الفقه الكائن، والفقه الذي ينبغي ان يكون. فإذا شاء احد التعاطي مع الفقه على نحو فلسفي، ليرى كيف يتعامل الفقهاء مع الفقه، فهنا يتخذ عمله طابعا وصفيا تقريريا. اما إذا شاء التعامل مع الفقه بما ينبغي ان يكون عليه، لا كما هو كائن، فان عمل الفيلسوف هنا يهتم بما ينبغي ان يكون عليه الشيء، أي انه ينحو منحى معياريا.

❑ قسمنا الفقه فيما سبق الى عدة معان هي: الفقه كمجموعة قضايا جارية على امتداد الزمان، والفقه الذي يراد به ممارسة العلماء، والفقه الذي نريد به مقطعاً زمنياً محدداً، كالمقطع الزمني الحاضر مثلا. فأي معنى من هذه المعاني الثلاثة تقصدون بكلمة الفقه؟

○ على سبيل المثال مجموعة القضايا والمعطيات؛

فهي قد تكون مطابقة للواقع أو قد لا تكون؛ أي تارة نأخذ بنظر الاعتبار الجانب الكائن منها، وقد ننظر تارة اخرى الى ما ينبغي ان يكون.

❑ يدور بحثي حول التأملات الثانوية التي نسميها بفلسفة الفقه، اكثر مما يدور حول الفقه نفسه. واكثر ما يعنى كلامي بالمنهج الذي يجب اتباعه في هذه التأملات. فنحن نريد مثلا معرفة الحكم. فإذا افترضنا ان الفقه عبارة عن احكام من قبيل الحكم القائل ان «صلاة الجمعة واجبة» ، أو «التحجير يوجد للمحجر حقاً» ، وما شابه ذلك. حينما ينظر الفيلسوف الى هذه المسائل الفقهية يتبادر الى ذهنه موضوع عام مفاده: ما هو الحكم؟ وهذا السؤال يمكن طرحه على وجهين:

قد يكون السؤال تارة عن ماهية الحكم والمراد به هو معرفة رأي العلماء في ماهية الحكم، وقد نقصد تارة اخرى ان نتأمل بانفسنا في الموضوع على نحو مستقل، بدون الالتفات الى آراء العلماء في هذا المضمار. وبحثنا في كلتا الحالتين مسألة ثانوية وعلى درجة ثانية من الاهمية. ويجب ان نرى في النهاية كيف تطرح مسائل الدرجة الثانية وكيف تتم الاجابة عنها؟ فنحن مثلا نسأل عن كيفية العلم بالمسائل الفقهية «مسائل نظرية المعرفة في الفقه» وهذا السؤال ثانوي ويمكن طرحه على بساط البحث على صورتين:

الاولى: كيف اجاب علماء الدين والفقهاء عن هذا السؤال على مر التاريخ؟

الثانية: ان يكون سؤالنا على نحو معياري، وهو كيف يمكن تحصيل العلم بالمسائل الفقهية «بدون الالتفات الى اقوال الآخرين» ؟

وعلى هذا الاساس فان فلسفة الفقه لا يجب ان تهتم بدراسة الفقه الموجود بما يعنيه من مجموعة الممارسات التي يقوم بها العلماء والفقهاء؛ لان مدار البحث هنا هو فلسفة الفقه وليس الفقه نفسه؛ على اعتبار ان فلسفة الفقه تسعى الى معرفة التأملات الثانوية للفقهاء والاصوليين والمتكلمين حول الفقه،

وتحاول العثور على الحقيقة سواء كان العلماء السابقون قد ذكروها ام لم يذكروها.

○ تحت أي علم يمكن ادراج السؤال الاول؟

❑ في تاريخ فلسفة الفقه. ومن الطبيعي ان تاريخ الفكر الفقهي شيء، وتاريخ فلسفة الفقه شيء آخر. وتاريخ الفكر الرياضي شيء، وتاريخ فلسفة الرياضيات شيء آخر.

○ أي ضمن تاريخ فلسفة الفقه.

❑ نعم في تاريخ فلسفة الفقه.

○ وهذا يعني على احد الاوجه انه من جملة مسائل فلسفة الفقه.

❑ ليس من جملة مسائل فلسفة الفقه، بل تاريخ فلسفة الفقه. وكما يوجد فرق بين الفقه وتاريخ الفقه، يجب ان نفرق ايضاً بين قضية: هل الاستقراء حجة ام لا؟ وبين تاريخ هذه القضية لدينا قضية وهي: هل الاستقراء يفيد العلم ام لا؟ وإذا اردنا الادلاء برأينا يجب النظر الى استدلالات الجانبين، وهل هي مفيدة للظن ام لا؟ وهل يمكن تقوية الاستقراء بحساب الاحتمالات ام لا؟ الموضوع الآخر هو معرفة ما قاله فلاسفة العلم حول الاستقراء.

العلاقة بين قضايا الدرجة الاولى والدرجة الثانية

○ هذه القضية مطروحة اليوم على بساط البحث في الغرب ايضا «الطابع التقريري الوصفي أو الاخباري لفلسفة العلم» . ويدعي الاستاذ محمد مجتهد شبستري ان ما هو مطروح كفلسفة لكل علم

مهمته تقريرية وصفية فحسب، وليس معيارية.

❑ كلا، فالأمر ليس كذلك. وكلام الاستاذ مجتهد شبستري فيه نوع من الالتباس في هذا المبحث، والمراد من التمييز بين العلم وفلسفة العلم شيء آخر. فالاستاذ كارناب مثلاً لا يهتم بالتاريخ في الكثير من مباحث فلسفة العلم التي يطرحها. فقد ألف مجلدين عن كيفية ربط حساب الاحتمالات «*Probability*» بالاستقراء. وقد سخر اعمق الاساليب الرياضية في حساب الاحتمالات لتعزيز فكرة الاستقراء.

وفضلاً عن ذلك إذا اخذنا فلسفة الاخلاق بنظر الاعتبار، فبالامكان ان اعرض لكم عناوين عدة كتب في فلسفة الاخلاق لا تهتم في مقام الاستدلال بتاريخ فلسفة الاخلاق. اذكر مثلاً كتاب «*Principia Ethca*» *[قواعد الاخلاق]* من تأليف الاستاذ مور «*G.E.Mdre*» حول فلسفة الاخلاق. فهو في كتابه هذا يستدل على المطالب لا بنقل الاقوال؛ فهو على سبيل المثال يستدل على بساطة مباحث الحسن والقبح، ولا ينقل من التاريخ. وعلى الرغم من استعراضه لمباحث تاريخية تفصيلية، إلاّ انه يتخذها كوسيلة لنقد الآراء وليس كاسلوب وحجة لصياغة نظرية في فلسفة الاخلاق. وبعبارة اخرى لا يقول الاستاذ مور في فلسفته الاخلاقية ان «الحسن والقبح بسيطان» لأن فلاسفة الاخلاق اجمعوا أو اتفقوا على هذا الرأي، بل يتناول هذه المسألة على نحو مستقل، ويقول ان الحسن والقبح بسيطان، والكل يجب ان يذهب الى هذا الرأي.

اما ما يقال بشأن مسائل فلسفة الاخلاق، من انها وصفية في مقابل الاخلاق نفسها التي تعتبر معيارية، فهو مجرد اشارة الى الفصل بين مسائل الدرجة الاولى ومسائل الدرجة الثانية، ولا يقصد النظرة التاريخية «الوصفية» أو النظرة المعيارية في مسائل فلسفة الاخلاق نفسها. وهكذا الحال ايضاً في سائر العلوم، كما هو الحال ايضاً في علم الاصول لدينا؛ فنحن مثلاً نقول احياناً من بعد طرحنا للقضية ان السيد المرتضى ذهب الى هذا الرأي ايضاً. ولكن

القاعدة هي ان علم الاصول ليس وظيفته ذلك، وانما وظيفة علم الاصول هو ان يقول عند تناول مبحث اجتماع الامر والنهي، ان هذين الامرين يمكن اجتماعهما أو لا يمكن، بناءً على كذا مقدمات عقلية ونظرية، وليس من شأنه نقل اقوال الآخرين واصطياد قاعدة منها، رغم ان الاحاطة بالموضوع تدفع الشخص احياناً الى تقديم بحث تاريخي ايضاً. ففي فلسفة الاخلاق لا يوجد أي كتاب تاريخي في فلسفة الاخلاق ،وهذا لا يعني طبعاً عدم وجود بحث تاريخي فيها، بل يعني عدم وجود كتاب ذي منهج واسلوب تاريخي وخلاصة القول هي ان الشيء الاساسي هنا هو تحديد ماهية الحق، ثم يمكن الاشارة بعد ذلك الى آراء العلماء فيه.

كان المنهج المتعارف في «فلسفة العلم» الغربي نفسه منهجاً معيارياً، إلاّ ان النسبية المفرطة التي ظهرت هناك في السنوات الاخيرة، نسفت بناء المنهج المعياري، ولازالت هذه القضية موضع نقاش حتى الآن. وعلى الرغم من دفاع الاستاذ لاروي لاودن *(Larry Lauden)* عن المنهج الوصفي التقريري ،إلاّ انه استشهد بكلمات الكثير من الفلاسفة الجدد «من بعد عام ١٩٨٠» الذين يصرحون بأن منهج فلسفة العلم منهجٍ معياري، اذكر منهم على سبيل المثال: رونالد جير *(R..Gier)* الذي طرح بحثاً مسهباً في هذا الصدد قال فيه: انه من الخطأ ان نبحث في فلسفة العلمٍ عن تاريخ فكر العلماء؛ لاننا لا نستفيد مما قالوه - في حقل الاستقراء مثلاً - وانما يجب ان نفكر في الاستقراء على نحو مستقل، لا ان نبحث في تاريخه، لان دراسة التاريخ لا تقدم لنا أية معطيات عقلية في الاستقراء.

وقد دفعت النزعة النسبية التي يؤمن بها البعض منهم الى تنحية المنهج المعياري جانباً - في فلسفة العلم فقط. اما امكانية رجوعهم الى التاريخ فهي بحث آخر. لكن اشخاصاً من امثال لاروي لاودن يقولون: إذا قال قائل اننا

نملك مبادئ عقلية مستقلة للبحث، ولدينا طريقنا الى معرفة الواقع فلا بد لنا في هذه الحالة من اتباع المنهج المعياري.

وعلى هذا الاساس يجب على اشخاص من امثال صاحب فكرة «القبض والبسط»، الذي يتبنى المنحى التاريخي في مباحث نظرية المعرفة الدينية، ان يقر بأننا لا نملك أي معيار مستقل للبحث، اذ لا يوجد لدينا سبيل لمعرفة الواقع لكي نبحث على نحو مستقل ،ويجب عليه الاذعان باننا لو كان لدينا طريق الى معرفة الواقع، فالمعيار هو الواقع. نحن نقول ان الجميع يجب ان يلتزموا هذا المنهج لانه هو الواقع. اذاً يبدو ان هناك نسبية مطلقة من حيث القول بالمنهج التاريخي.

فوائد فلسفة الفقه

❑ أود التحدث عن فوائد فلسفة الفقه وآثارها. فقد طُرحت نظير هذه القضية في فلسفة الاخلاق ايضاً، وانكر الكثير من فلاسفة الاخلاق ان يكون لمباحث فلسفة الاخلاق أية فائدة في الاخلاق نفسها. فكان من جملة الاتجاهات غير الواقعية السائدة في فلسفة الاخلاق التحليلية قبل هذا القرن هو ان الاخلاق امر انشائي أو معياري. ولهذا ذهبوا الى القول بعدم فائدة مباحث فلسفة الاخلاق - التي تعتبر امراً وصفياً - في المعايير الاخلاقية. ولكن اثيرت فيما بعد اشكالات، اعتبرها وجيهة، ضد هذا الرأي.

ان اقل ما نتوقعه من تأثير لفلسفة الفقه على الفقه هي انها تساعد على توضيح مباني الفقه، من خلال تسليط الاضواء على المبادئ التصورية والتصديقية، والمنهج، ونظرية المعرفة. وقد يتجلى ذلك بالتأثيرات التالية:

اولاً: تأثير في الفقه نفسه، وايجاد تغييرات في موضوعات الفقه الداخلية.

ثانياً: ايجاد تغيير في نوعية نظرتنا. إذ يكمن الفارق بين النظرة العلمية والنظرةغيرالعلمية الى المسائل الفقهية، في ان الاولى تنظر بتنقيح مختلف

ابعاد المسألة الفقهية، بينما تنظر اليها الاخرى بدون هذا التنقيح. اشير على سبيل المثال الى ان رأينا إذا استقر في فلسفة الفقه على ان ماهية الحكم اعتبارية، ستختلف عندئذ نظرتنا الى الوجوب والحرمة، مع نظرة من يعتقد بواقعية وعينية الوجوب والحرمة، فاصحاب الاتجاه الواقعي لا يقولون ان حكم «صلاة الجمعة واجبة» امر انشائي واعتباري، أي ان الموقف من القضية يختلف انطلاقاً من الاختلاف في تصورهم للوجوب، وهكذا الحال ايضاً بالنسبة للعلم بالاحكام؛ أي ان المباحث التي تعود الى المبادئ التصورية والتصديقية، ان لم تُغيّر في شكل القضية فهي تغير في نمط موقفنا منها. وهذا ليس بالتأثير الهين. وهو وان كان لا يغير «الوجوب» الى «تحريم» إلاّ انه على كل الاحوال يترك تأثيره في هذا المجال، بل ومن المحتمل ان يؤثر حتى في النتائج. ومثال ذلك هو إذا كنا نعتقد باعتبارية ماهية الحكم، قد نعتقد في مجال اجتماع الامر والنهي بامكانية اجتماعهما، وان كان البعض من امثال الشيخ محمد حسين الاصفهاني يذهبون الى القول ان الامر والنهي حتى إذا اجتمعا من حيث الذات، إلاّ ان اجتماعهما ممتنع من حيث المبادئ والغايات، وبمعني انهما لا يتنافيان بالذات. اما إذا اعتقدنا بواقعية ماهية الحكم، فهما يتنافيان بالذات ايضاً.

وعلى أية حال، من البديهي ان لبعض هذه المباحث تأثيراً في رؤية الفقيه. وقد يتمخض عن بعضها ثمار عملية لا تنكر.وعلى هذا الاساس لا يوجد ثمة شك في اصل جدواها. مع انني سأشير لاحقاً الى عدم وجود بَون شاسع بين فلسفة الفقه وعلم الاصول.

اطار مسائل فلسفة الفقه

كان من ضمن الاستفهامات التي اثيرت هنا هو الاستفهام عن المسائل الاساسية لفلسفة الفقه. فالكثير من البحوث القادمة ستدور حول اسلوب تعاطينا لفلسفة الفقه، وعلاقتها بعلم الاصول، وبفلسفة الحقوق، وما شابه

ذلك، وعن العلوم التي تستفيد هذه الفلسفة منها. واعتقد ان باستطاعتنا تحديد اطار لمسائل فلسفة الفقه.

إذا كانت مهمة فلسفة الفقه النظر الى الفقه بصفته مجموعة من القضايا، وعلى نحو مقطعي وليس تاريخياً، ولا بصفته كمجموعة من النشاطات والممارسات التي يقوم بها العلماء، توجد في مثل هذه الحالة ثلاث مجموعات من المسائل المهمة، تتعلق بفلسفة الفقه؛ تعود مجموعة منها الى موضوعات الاحكام الفقهية، ومجموعة اخرى الى محمولاتها، فيما تعود المجموعة الثالثة - وهي الاهم - الى تصديقات القضايا الفقهية، ويضم هذا البحث مجموعة واسعة من المباحث الفلسفية، والكلامية، والاصولية، وما شابه ذلك. وقد اشرت الى البعض منهما وفقاً لهذا التصنيف من باب المثال فقط، ومن المؤكد ان بالامكان اضافة مسائل اخرى اليها بعد التأمل في هذا البحث.

محمولات القضايا الفقهية

يمكن ابتداءً اثارة هذا السؤال فيما يخص القضايا الفقهية، وهو ما طبيعة وسنخ هذه المحمولات؟

يمكننا ان نبحث تحت هذا العنوان ماهية الحكم الفقهي عموماً، وسنخ مقولته. اما المسألة الاخرى، فهي معرفة طبيعة الاحكام الفقهية المختلفة؛ لان لهذه المعرفة فائدة كبرى في الاصول، حيث يمكن على سبيل المثال بحث تمايز حقيقة الوجوب والاستحباب والكراهة تحت هذا العنوان، أو ما هي حقيقة الانشاء والاخبار، وهل يوجد فارق بينهما؟ وما هو الفرق بين الاحكام الوضعية والتكليفية؟ وهل الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد؟ وما هي العلاقة بين الاحكام والغايات؟ وهل للاحكام غايات؟ وما هي؟ وهل يمكن في ضوء احد التفسيرات لكلام الامام الخميني اعتبار الاحكام الحكومية هي الغايات الواقعية لجميع الاحكام، ام ان الامر على نحو آخر؟ اعتقد ان افضل تفسير لكلامه في ان

الاحكام الحكومية تفيد الحكم الاولي لا الثانوي، هو اننا نعتبر غايات جميع الاحكام الشرعية هي الاحكام العملية والتنفيذية للحاكم الشرعي، الذي يكون بطبيعته متديناً، ويأخذ المصالح والمفاسد بنظر الاعتبار. بمعنى انه إذا حكم بعدم الملكية لا تبقى بعد ذلك أية ملكية. وهنالك بحث آخر وهو: ما هي غايات الاحكام؟ وما هي المصالح والمفاسد؟ ولعلنا إذا فكرنا اكثر نجد الكثير من المباحث تعود الى محمولات هذه القضايا.

موضوعات القضايا الفقهية

يمكن ان نبحث في باب موضوعات الاحكام الفقهية، هل موضوعها ـ كما يقال عادة ـ هو افعال المكلفين؟ وما هو الموقف من الاحكام الفقهية في مثل هذه الحالة؟ فنحن نذهب الى القول بملكية المسجد مثلاً، ونحكم ان للمسجد مالكاً. أو لنفترض اننا نعتبر المكلف ضامناً، والضمان لا علاقةله بفعله وانما هو شيء يقع على عاتقه، وما شابه ذلك من المباحث. اذن ما هو موضوع الاحكام الشرعية؟ وما حقيقة فعل المكلف؟ .

ومع ان هذه المباحث لم يستفض البحث فيها في فقهنا، إلاّ انها لا تخلو من فائدة بين الفينة والاخرى، وخاصة في بحث الضمانات التي يتم البحث فيها في ماهية الفعل والمراد من فعل المكلف، وما مدى اهمية قصد المكلف؟ وما هي كيفية افعال المكلف من حيث المقاصد؟ لأن بعض افعاله صادرة عن قصد طبعاً كالتعظيم والهتك وما شابه ذلك ولكن ماذا بالنسبة للافعال غير العمدية؟ وهل يوجد اساساً فعل غير عمدي، أو مجازي؟ فلو قتل شخص شخصاً بآلة، فهل ينسب القتل اليه حقاً؟ ولو رمى احد حجراً تسبب في مقتل آخر، فالى أي حد يمكن نسبة هذا القتل الى الرامي؟ وما هو سنخ الفعل غير العمدي؟ وهل هو فعل اختياري، ام هو كما يدعي البعض ـ مجازي؟

تصديقات القضايا الفقهية

تعود البحوث الاساسية في فلسفة الفقه الى التصديقات. فما هي المباني التي يستند عليها الفقيه في تصديق الحكم الفقهي؟ توجد لدينا هنا سلسلة من المباحث المعرفية العامة، مثلما توجد مباحث معرفية عامة في فلسفة الاخلاق. وكيف تتيسر لنا معرفة الشؤون الاخلاقية؟ ان معرفة الحسن والقبح، وما ينبغي ومالاينبغي، وغير ذلك من المباحث المسماة بالابستمولوجيا «*Epistemology*» أو فلسفة العلوم، تدخل في نطاق فلسفة الاخلاق.

وفي الفقه يمكننا ايضاً طرح هذا البحث لفهم المصدر الذي يتيح للفقيه التوصل الى المعرفة الفقهية. فقد يكون بعض تلك المصادر تاريخياً، لانه ينال تلك المعرفة عن طريق التواتر، وقد يكون نصاً يستلزم عشرات المقدمات، وقد يكون عقلياً، وما شابه ذلك.

البحث الآخر بحث معرفي حول الحجج الفقهية، فمن المعروف ان الفقيه يبحث للحصول على الحجة، فكيف يتسنى له الحصول عليها؟ هناك سؤال يثار حالياً عن الحجة وما هو معناها؟ يبدو ان بحث معنى وحقيقة الحجج الذي يطرح في علوم الاصول، يمكن طرحه في هذا المجال. ثم يجري تقسيم الحجج الى عقلية ونقلية والى حجج غير مستقلة عقلية، ثم الاجابة في اعقاب ذلك عن السؤال بشأن ماهية الحجج العقلية، أي الحجج المستقلة العقلية. كما ينبغي ان يطرح هنا ايضاً بحث الحسن والقبح وقاعدة الملازمة والحجية وصلتها بالاحكام العقلية. وهكذا الحال ايضاً فيما يخص بحث غير المستقلات العقلية، لانها تعتبر نوعاً من الحجج.

كما توجد في بحث الحجج النقلية «بالمعنى الاعم» موضوعات جديرة بالبحث، من قبيل دلالات الالفاظ، والمحصلة اللغوية، وكيفية توصل العلماء الى فهم عيني للروايات، على اعتبار ان الغاية هي التوصل الى الفهم العيني. ومن جملة الموضوعات الاخرى ايضاً هو تفسير النصوص أو «الهرمنيوطيقا» اضافة

الى ماهية السيرة العقلائية وعلاقتها بالاحكام العقلية، وهل لهذين الموضوعين ماهية واحدة ام ماهيتان؟ وما هو دليل حجية السيرة العقلائية ؟ وهل نبحث في السيرة العقلائية عن امضاء السيرة، ونقول انها ممكنة الامضاء اقتفاءً للمنهج الذي سار عليه السيد الشهيد محمد باقر الصدر؟ وقد تبادر الى ذهني ذات مرة ان مسألة حق التأليف يمكن حلها من خلال امضاء السيرة في الحيازة. فإذا كان يقال في باب الحيازة ان كل من سبق الى شيء وحازه فهو له، فان مثل هذا الحق في الامور المعنوية اوضح، ومركز الامضاء في هذا المجال، لان مركز السيرة العقلائية في القضية هي ان الشخص يسبق الآخرين في الوصول الى الشيء. البحث المهم في السيرة العقلائية هو هل يمكن امضاء ذلك فيها ام لا؟

هذه هي الاطر العامة للقضية تقريباً. غير ان هذه البحوث تستبعد منها الموضوعات التاريخية كلياً؛ لان القضية ينظر اليها نظرة معيارية ((*normative*)) . اما البحث التاريخي فيمكن طرحه بشكل مستقل.

الاصول وفلسفة الفقه

السؤال الآخر الذي يثار هنا هو: ما الفرق بين فلسفة الفقه واصول الفقه؟ يبدو لي ان هذا السؤال مهم: لاننا إذا اردنا ان نطرح الى جانب علم سائد كعلم الاصول موضوعاً باسم فلسفة الفقه، يأتي هذا الطرح في غير موضعه، إذا لم يكن هناك فارق كبير بينهما. ورأيي النهائي هو ان فلسفة الفقه تشكل جزءاً من علم الاصول. ولكن مع ذلك، لا مانع من فتح باب باسم فلسفة الفقه.

مع ان فلسفة الفقه تشكل جزءاً من علم الاصول، إلاّ ان طرح موضوع تحت عنوان فلسفة الفقه يبدو امراً مقبولاً، مثلما ان الكثير من مباحث فلسفة الاخلاق مطروحة في علم الاصول، ومع ذلك يبدو من المعقول جمع كافة البحوث التي تدور حول عمل المكلف، سواء ماوراء الاخلاقية ((*metaetgical*)) منها أو الاخلاقية ((*etgical*))، في موضوع واحد بعنوان فلسفة الاخلاق. ولكن

يجب ان نقيم الامور اولا، لنرى ما هو التوجيه الذي يمكن الاحتجاج به لطرح هذا الموضوع بنحو مستقل؟ وفي مثل هذا التقييم يجب ان ننظر الى مسائل علم الاصول كنظرتنا الى مسائل فلسفة الفقه؛ إذ اننا نواجه هنا مشكلة تتعلق بكيفية جمع مسائل علم الاصول، إذ ما هو المحور الجامع لكل هذه الامور؟ اذكر على سبيل المثال ان الشيخ محمد كاظم الخراساني قال في «كفاية الاصول» : الاصول هي القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي أو ما ينتهي اليه المجتهد في مقام العمل. وهذه الـ «أوْ» يراد بها ان اكثر مباحث الاصول العملية تخرج عن اطار القسم الاول لولا هذا القيد . فإذا نظرنا الى الاستنباط كوسط في الاثبات؛ أي كوسط في العلم بالحكم، تخرج عند ذاك الكثير من المباحث عن هذا الاطار؛ لان مباحث من قبيل حجية الامارات وفقاً لرأي المرحوم صاحب الكفاية، أو جعل الحكم المماثل، أو جعل المنجزية والمعذرية، لا تعتبر وسطاً في الاثبات. فجعل المنجز لا يعني العلم بالحكم الواقعي، ولو تعبداً، غير انه منجز. وهكذا الحال ايضاً بالنسبة للاستصحاب والبراءة. ولهذا تخرج الكثير من مسائل علم الاصول وحتى ملازمتها من هذا الاطار؛ لاننا نتوصل الى الحكم لا العلم بالحكم. أي ليس وسطاً في اثبات الحكم. ولهذا قدم المرحوم محمد حسين الاصفهاني وغيره اقتراحاً آخر، فقالوا ان علم الاصول وسط في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي، ومهمة الفقيه هي تحصيل الحجة على الحكم الشرعي. وهذا حل للمشكلة، ولكن توجد ايضاً بضعة اشكالات اخرى؛ فالبحث اللغوي مثلا من وسائط تحصيل الحجة على الحكم الشرعي، وهكذا ايضاً البحث الذي يتناول معنى كلمة «الصعيد» ، فهو بحث مؤثر في التوصل الى الحكم الشرعي.

على أية حال ينبغي التمسك ببعض التقييدات في هذا الموضوع، ولعل هذا التعريف هو افضل تعريف لعلم الاصول. ونحن إذا قبلنا بهذا التعريف لعلم الاصول، يجب ان ندرج كل ما قلناه في فلسفة الفقه تقريباً في علم الاصول. لاننا

إذا جهلنا معنى الحجة لا يتضح لنا معنى الوسط في الاثبات. وإذا لم نعرف انواع الحجج، فليس هناك أي معنى لتحصيل الحجة. هذه الامور كلها تقريباً مطروحة في علم الاصول ولابد من طرحها فيه. لكن الفارق هو ان علم الاصول بهذا المعنى اشمل من فلسفة الفقه، والدليل على ذلك هو اننا في الاصول نبحث عن مطلق الحجج الشرعية؛ أي عن كل ما يمكن اتخاذه وسطاً في تحصيل الحجة الشرعية. فإذا كانت قاعدة «اليد» امارة فهي مهمة بالنسبة لنا، وكذلك قاعدة «التجاوز والفراغ» . وهناك ايضاً بحث الاستصحاب بصوره المختلفة، الا اننا لا نطرح هذه الامور في فلسفة الفقه؛ فقد اوردنا قيداً في بداية تعريفنا لفلسفة الفقه قلنا فيه: تطرح في فلسفة الفقه البحوث النظرية والتحليلية الكلية. وليس كل ما يتخذ وسطاً لتحصيل الحجة الشرعية. ولهذا السبب إذا سلمنا ان الاصول تبحث في تحصيل الحجة الشرعية، فهي تشمل من غير شك مسائل كثيرة، يبدو من المستبعد اعتبارها ضمن البحوث التحليلية والنظرية الكلية التي يجب طرحها في فلسفة الفقه. ولهذا السبب اعتقد إذا اخذنا علم الاصول بمعناه الاشمل، فهو يتضمن جميع مباحث فلسفة الفقه.

تبقى هناك نقطة اخرى وهي ما الذي ينبغي فعله في مقام التدوين؟ يبدو من غير المستبعد في ضوء ما ذكرناه في البداية اننا نستطيع؛ انطلاقاً من الاهتمام الفائق بالمباحث النظرية والتحليلية، تخصيص باب ضمن علم الاصول تحت عنوان فلسفة الفقه، لانها تختلف عن الاصول من حيث الماهية. تجدر الاشارة الى ان بحثي قائم على تلك النظرة الخاصة الى فلسفة الفقه. وإلاّ فلو أدرجنا تاريخ الفقه ضمن الموضوع، لا يمكن في مثل هذه الحالة القول بانضواء فلسفة الفقه في اطار علم الاصول، وقد تتطلب هذه النظرة اموراً اخرى لا وجود لها في علم الاصول.

○ على فرض قبولنا بفلسفة الفقه بالمعنى الذي ذهبتم اليه، يبرز امامنا حينئذ اشكال مفاده ان علم الاصول اداة ووسيلة؛ أي انه منهج الفقه ومنطقه، وبعبارة اخرى انه يستخدم كوسيلة لاستنباط الاحكام الفقهية، في حين ان فلسفة الفقه علم مشرف ينظر من الخارج الى الفقه والى العلوم التي يرتبط بها الفقه.

❑ المراد بالمنطق هنا معناه الاشمل وليس نمط الاستدلال؛ وذلك لان المعنى الاشمل يتضمن مباحث التصور والتصديق كليهما. حتى إذا اخذنا المنطق بمعنى نمط الاستدلال، فهو ينطوي على اكثر من هذا المعنى؛ لان لدينا مباحث تصورية حول الحجية، وحول حقيقة الدلالة. كما ان هناك ايضاً بحوث المنطق، وبحوث ما بعد المنطق، التي تمثل في الحقيقة فلسفة المنطق.

وهكذا علم الاصول يتضمن كلا النوعين؛ أي فيه نمط الاستدلال الفقهي؛ «الانماط الكلية للاستدلالات الفقهية» ؛ وكذلك ما بعد انماط الاستدلال؛ أي البحوث التصورية والتصديقية. وبحث الدلالة لا يدخل اليوم ضمن مباحث المنطق وانما ضمن مباحث ما بعد المنطق «*Metalogic*».

في فلسفة المنطق «*Philosophical*» يبحث عن معنى الدلالة «*Refernce*»؛ لان المنطق نفسه لا يبحث في الدلالة، بل يبحث في نمط الاستدلال: كيف يدل الاسم الخاص مثلاً؟ أو كيف تدل التوصيفات «*Discription*» ، وما هو معنى الاعتبار «*Validity*»؟ هذه البحوث لا وجود لها في المنطق.

هنا يبرز امامنا نظير هذا البحث؛ ففي علم الاصول بحوث تعود الى الاستدلالات الفقهية، وبحوث عما وراء هذه الاستدلالات. اذكر على سبيل

المثال معنى الحجة، ومعنى الدلالة، وغيرها من المباحث الاخرى، التي لا يمكن ادخالها ضمن منطق الاستدلال، وانما تدخل فيما بعد منطق الاستدلال.

○ على أية حال سواء كان البحث في المنطق، ام فيما بعد المنطق، فان لعلم الاصول منهجيته.

❑ ولماذا تصرون على ان لعلم الاصول منهجاً؟

○ إذا اعتبرنا علم الاصول منطقا للفقه، ونظرنا اليه كمنهج وكوسيلة بيد الفقيه يستنبط بواسطته الاحكام الشرعية، يتضح عند ذاك الفرق بينه وبين فلسفة الفقه، على اعتبار ان فيلسوف الفقه ينظر الى الفقه من الخارج. حينما نلاحظ الفقه من موقع خارجي كظاهرة متحققة في الخارج، وحتى مجموعة المسائل المتحققة حاليا - بدون النظر الى الماضي - نجد ان الفقه قائم على افتراضات قبلية ومبان، وله غاياته، ونطاقه، ومصادره، وادواته واساليبه المستنبطة من تلك المصادر. ومن خلال هذه النظرة ما وراء الفقهية الى الفقه، نرى ذلك المنهج ضمن مسائل فلسفة الفقه.

❑ ألا تبحثون في الاصول عن هذه الاداة أو الوسيلة؟

○ نبحث، إلاّ ان اسلوب الرؤية يختلف. أي حينما يريد عالم الاصول البحث عن الحجة أو غيرها من المسائل لابد له من اتخاذ موضوع ما، بينما فيلسوف الفقه لا يجب عليه مثل هذا.

❑ فيلسوف الفقه يعمل على نحو معياري. وقد مر بنا توضيح هذا المعنى مفصلاً. وانما تكون فلسفة الفقه مجدية فيما إذا انطوت على طابع معياري، لا ان تكون وصفاً وتقريراً لعمل الآخرين.

○ حينما ينظر فيلسوف الفقه الى هذا الموضوع، فانه يريد معرفة ما يفعله الفقيه.

❑ ماذا يفعل الفقيه؛ ام ماذا يجب ان يفعل؟

○ المهم بالدرجة الاولى هو ماذا يفعل؟

❑ وما فائدة معرفتنا لما يفعله؟

○ لنرى اولا ماذا يفعل، ثم نقول بعد ذلك ماذا يجب ان يفعل؟

❑ قد لا يفعل الفقيه ذلك اساساً، ولكننا نحدد ما ينبغي ان يفعله. وعلى هذا الاساس تعالوا نسير وفقاً لهذا المبنى. إذا كانت فلسفة الفقه معيارية، أليست تختلف عن علم الاصول ام لا؟

○ هل النسبة بين اصول الفقه وفلسفة الفقه هي عموم وخصوص مطلق؟

❑ هذا ايضاً يجب ان يبحث على نحو معياري. لانني حينما استدل على شيء ما، فاما انك تقبل استدلالي أو لا تقبله. بغض النظر عن تاريخه. وانا اعتقد ان علم الاصول اوسع من فلسفة الفقه.

○ فيلسوف العلم يبحث في منهج العلماء التجريبيين، ونحن ايضا نبحث في منهج علماء الاصول حول الفقه.

❑ فلسفة الفقه تبحث في منهج وتصورات وتصديقات الفقه، وليس اصول الفقه. وعلم الاصول يعنى بامثال هذه الموضوعات تقريباً. وعلى هذا الاساس يعتبر علم اصول الفقه بالنسبة الى الفقه، علماً من الدرجة الثانية. فقد تمر على الفقهاء مثلاً روايتان متعارضتان في مسألة النجاسة والطهارة فينظر عالم الاصول من الخارج ليرى ما الحكم الذي يجب اجراؤه في باب التعارض. وهذه النظرة خارجية وليست داخلية.

○ الفقيه ينقح ما لديه من وسائل لاستنباط الحكم.

❑ انت حينما تنظر الى الاستقراء من الخارج، هل تراه لو نقح ينفع العالم؟

○ متى تطرح فلسفة كل علم؟

❑ متى ما نظرت الى المطلب كموضوع من الدرجة الثانية.

○ هل المقصود بعد تشكيل ذلك العلم؟

❑ كلا، وانما إذا كانت «معيارية» لا يجب ذلك.

○ إذا لم يكن العلم قد تشكل بعد، فلا معنى لوجود فلسفته. لان فلسفة كل علم يجب ان تتبلور متأخرة عنه. وإذا كانت متأخرة عنه، فلا يمكن ان يشتمل عليها.

❑ هذا التأخر عبارة عن تأخر الشيء عن متعلقه، وليس بمعنى التأخر الخارجي الذي تتصوره. إذا افترضنا انني فيلسوف علم ولاحظت ان الاستقراء لم يؤخذ به حتى الآن، قد ابادر الى كتابة رسالة في الاستدلال على صحة

الاستقراء وادافع عنها، واوصي بتبني منهج الاستقراء. وهكذا الامر بالنسبة الى حساب الاحتمالات؛ إذ ان حساب الاحتمالات لم يؤخذ به لبرهة من الزمن، بينما يؤخذ به في الوقت الحاضر، حيث يقول بعض فلاسفة العلم: ان حساب الاحتمالات يساعد في الاستقراء. فهل هذا غير ممكن ؟ وهل يجب ان يستخدم في العلم، حتى يبحث فيه؟

المقصود هو انه لا مانع من ان تكون فلسفة العلم ثانوية، فهي تبين بعض المسائل التي يستفيد منها العلم.

اهداف الفقه

○ هل تتضمن فلسفة كل علم اهداف وغايات ذلك العلم ام لا؟ فإذا اردنا البحث مثلا في غايات علم الفقه، فهل يدخل هذا البحث في عداد مسائل فلسفة الفقه ام لا؟

❑ نعم من الممكن.

○ إذا كان الفقه من مسائل فلسفة الفقه، كيف يتسنى لنا ضمه في الاصول، ولو بالمعنى الاشمل؟

❑ نحن نبحث في الاصول عن غاية الفقه، فيقال مثلا ان غاية الفقه هي تحصيل الحجة على الحكم الشرعي.

○ هذا ليس بحثا اصوليا.

❑ نفيكم الصريح هذا غير موجه؛ فعند تعريف علم الاصول نحتاج الى تعريف علم الفقه وغايته. ومن الواضح ان تعريف علم الاصول ليس من المسائل الاصلية لعلم الاصول، ولكن من المتعارف ان الاطلاع على العلم يستدعي بيان

التعريف. ومن جهة اخرى إذا كان لاهداف علم الفقه تاثير بشكل آخر في تحصيل الحجة على الحكم الفقهي «وهو ما يعترف به السائل على الظاهر» اذا يمكن تدوينها ضمن المسائل الاصولية.

○ الى أي حد يتكفل علم الاصول اليوم بالمسائل التي تعتبرونها كفلسفة للفقه؛ ليتسنى لنا فصلها عنه لاحقا. اذ قد يتاح للمرء ان ينتزع من بين طيات المطالب الذهنية اشارات حول مسألة ما، بيد ان هذا الامر لا يعتد به؛ ويمكن تصنيف أية مسألة في اطار علم معين فيما إذا كان العلم مشتملا عليها. وبحثنا هنا حول اهداف الفقه وليس اهداف وغايات الحكم. والفقه بصفته كيانا كليا يضم مسائل من قبيل اطار الفقه، والمباني الكلامية للفقه، والمباني الفلسفية للفقه.

❑ وقعتم مرة اخرى في ذات الملابسة التي حرصنا منذ البداية على ازالتها. أي يجب التمييز بين العلم بمعنى ما هو كائن وبين العلم بمعنى ما ينبغي ان يكون. فالعلم بما هو كائن قد ينطوي على نواقص في التدوين. ولهذا فنحن مطالبون بالبحث عن نموذج للتدوين، وعدم الاكتفاء بما هو موجود في الخارج. وعلى هذا الاعتبار فان مرادنا من «علم الاصول» هو ذلك العلم المنبثق من تعريفاته، وليس ما هو متحقق على الصعيد الخارجي.

المسألة المهمة هي إذا قدمنا تعريفاً دقيقاً للاصول، سيتضح لنا من خلال المقارنة بينه وبين تعريف فلسفة الفقه مدى التطابق الموجود بين مسائلهما. ويبدو ان علم الاصول الموجود لدينا حالياً يعاني من نواقص كثيرة.

○ ارجو ان تكرروا ذكر تعريفكم المنقح.

❑ هو ما يقع وسطاً كلياً في تحصيل الحجة الشرعية. وانما نقول «وسائط كلية» ؛ لاننا نستطيع بوجود هذا القيد حذف المباحث الرجالية واللغوية. فما يقع وسطاً كلياً في تحصيل الحجة الشرعية هي المسائل الاصولية، كالبحث عن مفهوم الحجة، والبحث عن حقيقة الحجة، والبحث عن الادلة والملازمات العقلية. هذه المباحث تدخل كلها في هذا الموضوع، وحتى البحث في الظهور. فإذا افترضنا الظهور - إذا كنا نأخذ بمبنى المرحوم محمد حسين النائيني في المسائل الاصولية فهذا البحث (أي بحث الظهور) لا يدخل في هذا الموضوع - ونظرنا اليه بمعناه العام لا نواجه مثل هذه المشكلة؛ لان البحث في الظهور بحث كلي يدخل في تحصيل الحجة الشرعية للمكلف.

○ كيف يتسنى جمع هذا التعريف«ما يقع وسطا في تحصيل الحجة الشرعية» من خلال النظرة الخارجية ازاء الفقه؟ وهل هو مما يمكن جمعه؟ فنحن قد نتفق مع ما ذهبتم اليه في تعريفكم؛ أي اننا نرغب في ان يكون علم الاصول هكذا. الا ان لفلسفة الفقه مكانة منطقية وعقلية لاتستلزم وضع اصول لها. وحينما تبلور شكل هذا العلم ترتبت عليه مسائل خارجية نطلق عليها تسمية فلسفة ذلك العلم، لكن نحن الذين نضع الاصول.

❑ لقد اثرتم نقطة مهمة سبق لي وان اشرت في موضع ما الى ان أي علم نريد تدوينه، فهناك قسم منه تعاقدي، والقسم الآخر غير تعاقدي. أي اننا يجب ان نرى اولاً ما هي المسائل التي يمكن طرحها في عالم الثبوت، ثم نرى بعد ذلك أي المسائل ندخلها في العلم، وايها نخرجها منه؟ وهذا يتوقف على طبيعة غاياتنا. وعلم الاصول خلافاً لما ذكرتم ليس تعاقدياً.

○ حيثما وُجِدَ عِلمٌ، تبرز اسئلة خارجية حوله، ويجب تقديم اجابات عنها.

❑ ولكنك لم تبين ما هو الدليل على ان المسائل الواقعة خارج الفقه لا يمكن ان تكون ذات المسائل الاصولية؟

○ ***وما هو السبب الذي يحدوكم لتسمية هذه المسائل المترابطة مع بعضها باسم علم الاصول؟***

❑ هناك غرض يربطها مع بعضها. والمركبات الاعتبارية تترابط دائماً مع بعضها من حيث الغرض. ومجموعة المسائل تشكل على الدوام مركباً اعتبارياً، في علم الاصول، وفي الفقه، وفي الفلسفة، وفي كل ما تتصورون. وهكذا المركبات الاعتبارية تجتمع مع بعضها لاجل غرض معين.

○ القاسم المشترك الذي يجمع بين هذه الاسئلة، هو الاستفسار عن عموم الفقه أو عن آلية عمل الفقيه، وهذا هو العنصر الذي يجمع فيما بينها.

❑ وقد توجد ايضاً عشرات الاغراض الاخرى .

○ حتى لو قلنا بوجود عشرات الاغراض الاخرى، ولكن لا يوجد تعاقد ينص على ان الاصول تعني تحصيل الحجة المنجزة.

❑ وهذا ليس امراً تعاقدياً في الاصول. فنحن نعتبر الغرض تحصيل الحجة، ولكن لا على نحو التعاقد المعهود.

○ وبعبارة اخرى هناك قاسم مشترك بين هذه الاسئلة ،وهذا القاسم المشترك هو الذي يجمع بينها.

❑ وكذلك الحال ايضاً في الاصول.

○ لا، ليس كذلك .

غرض الاصولي في تحصيل الحجة

❑ هكذا الوضع في الاصول. حينما يقول المحقق الاصفهاني هو ذا، لا يقول انني انشئ من عندي، وانما يقول انني انظر الى عمل الاصوليين. الغرض الاساسي هو تحصيل الحجة للفقه، أي للاحكام الشرعية.

○ بتعبير آخر على أية صورة منطقية انبثق علم الاصول، وما هي المشكلة الفقهية التي ينبغي على علم الاصول حلها. إذ لم تكن في الفقه مشكلة باسم «الحجة» ؟

❑ كيف تقول انها لم تكن، والفقيه يرمي الى تحصيل الحجة في الفقه؟

○ الفقيه لا يرمي الى تحصيل الحجة في الفقه، وهذا الموضوع مطروح في الاصول .

❑ اذاً ما هو عمل الفقيه في الفقه؟

○ الفقيه يستنبط.

معنى الاستنباط

❑ ولكن ماذا يعني الاستنباط؟ الاستنباط معناه تحصيل الحجة في الفقه.

○ إذا كان الامر كذلك لِمَ قال احدهم: «تحصيل منجز»، ولِمَ قال آخر: «هي قواعد من يطلع عليها»؟

❑ هذا اشكال غريب، فاختلاف التحليل في ظاهرة الاستنباط لا يمكن اعتباره نافياً لنظرية «تحصيل الحجة» . قالوا في تعريف علم الاصول: «هي

القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي)) . اما حقيقة الاستنباط فهناك جدل حولها. فالبعض يقول انه وسط في الاثبات؛ أي انه وسط في تحصيل العلم بالحكم؛ بما في ذلك العلم الحقيقي والعلم التعبدي. الا ان هذا الرأي جوبه باشكالات كثيرة. فالمرحوم الاصفهاني اشكل على ان ماهية الاستنباط هي الوسطية في الاثبات. والقضية ليست كذلك؛ لان الفقيه لا يريد استنباطاً بهذا المعنى. اضافة الى ذلك هناك ادلة كثيرة لا توجد فيها مثل هذه الوسطية في الاثبات. الفقيه لا يبحث لتحصيل العلم بالحكم الشرعي، وانما لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي. تحصيل الحجة اشمل من العلم وغير العلم. ولهذا السبب إذا قال الشارع: ((هذا حجة)) فهذا يكفي للفقيه، ولا يلزم ان يقول: هذا علم على الواقع.

البحث المطروح في مفاد التنزيل في حجية الامارات هي ان البعض يقول: ان الاستصحاب تنزيل المشكوك بمنزلة المتيقن، فيما يقول آخرون: انه تنزيل الشك بمنزلة اليقين. فالذين يعتبرون مفاد التنزيل، تنزيل المشكوك بمنزلة المتقين، يقولون ان الاستنباط هنا لم يكن علماً بالواقع. على هذا الاساس فهو ليس استنباطاً. وعلى هذا قال الآخوند في الكفاية: ((وسط لاستنباط الحكم أو ما ينتهي اليه المجتهد)) . فلماذا لم يقطع في الامر مع انه يعتبر الاستصحاب تنزيلا للمشكوك بمنزلة المتيقن؟ ان سبب ذلك هو تنزيل للمشكوك بمنزلة المتيقن، لا تنزيل للشك بمنزلة اليقين، وهذا ليس تحصيلا للعلم. اذن نأتي بـ ((أو)) لادخال هذه المعاني، وهذا هو استنباطنا. كلام المرحوم الاصفهاني هو: ان ((حقيقة الاستنباط تحصيل الحجة)) ، فلماذا نقول ان الاستنباط تحصيل الوسط في الاثبات، كيما تبرز لنا المشكلات اعلاه.

○ لو كان تعريف الاستنباط واضحا، لما كان هناك أي اختلاف في تعريف الاصول؛ لانهم كانوا فقهاء واصوليين في الوقت ذاته. أي في الوقت الذي

كانوا فيه فقهاء، كان لديهم معرفة بعلم الاصول ايضا.

❑ لقد شط بنا هذا البحث بعيداً عن صلب الموضوع، من غير ان يكون له أي تاثير فيه.

فنحن اولا: لا نقول ان تعريف الاستنباط كان واضحاً «تحليلياً ونظرياً على الاقل» ، إلاّ ان القضية هي ان هذه المسألة بحد ذاتها اجتهادية، ولا يتسنى طرح اقوال الفقهاء في هذه المسألة الاجتهادية التي تبحث عن ماهية الاستنباط، وهل يتحقق ذلك في الفقه ام لا؟ هنا يجب التعامل مع الموضوع اجتهادياً، وبنظرة مستقلة. «أي ان يكون البحث معيارياً،ولا وصفيا ولا تاريخياً» .

ثانياً: ان هذا البحث ليست له ضرورة اساساً؛ لان الموضوع الاساسي يدور حول ما في علم الاصول من غرض وحداني وجامع، مثلما يوجد في فلسفة الفقه غرض وحداني وجامع، فقد ذكرنا ان هذا الغرض هو تحصيل الحجة. وانتم تقولون ان الغرض ليس تحصيل الحجة، وانما الاستنباط، والاستنباط غير تحصيل الحجة. وحتى لو افترضنا ذلك، ما هو تأثير هذا الموضوع في اصل البحث؟ لانكم حصلتم على غرض وحداني يستطيع بشكل تكويني - وليس بالصور المتعارفة - ان يجمع مسائل اصول الفقه حوله.

وعلى أية حال اعتقد ان مسائل اصول الفلسفة وأي علم آخر، لابد ان تدور حول غرض واحد. وهو غرض تكويني وليست فيه أية صفة اعتبارية. والاعتباري - بمعنى المركب الاعتباري - هو اجتماع هذه المسائل؛ أي كما قال المرحوم الاصفهاني ان يكون الغرض واحداً حقيقة.

غرض فلسفة الفقه وعلم الاصول

○ ان غرض فيلسوف الفقه هو ان يطل من

الخارج؛ لانه يريد استشراف الفقه من الخارج.

❑ يعنى يجري مباحث تحليلية عامة حول الفقه.

○ نعم، فحينما يجدون ان الفقه تحقق كعلم وكظاهرة، يحاولون معرفة كيفية ذلك.

❑ قد يحصل هذا على نحوين: الاول يبحث في ماهية الفقه من الزاوية التاريخية، ويبحث الآخر في مقطعه الزمني الحالي، وبصورة معيارية (*normatove*).

○ نبحث في اصل وجوده.

❑ ماذا تعني؟

○ اعني الفقه الموجود حالياً.

❑ اكرر في مقابل هذا الكلام اننا امام غرضين؛ غرض تاريخي وصفي، وآخر معياري. فقد يعرض علينا تارة سؤال من الخارج عن ماهية الفقه، فنقدم عند الاجابة بياناً عن الفقه الموجود لدى فقهائنا. وقد نسأل تارة اخرى عن ماهية الفقه بصفتنا فلاسفة فقه. وهذا السؤال يجب ان يتكفل الفقهاء بالاجابة عنه، ويحددوا الغرض الذي نبتغيه في الفلسفة.

○ نبحث الاثنين معا.

❑ لا مانع من ذلك. إلاّ انهما لا يجتمعان في اطار واحد وغرض واحد. فقد يكون لكم اكثر من غرض. ولكن لا وجه حينئذ في تدوين المسائل التي تم جمعها تحت هذه الاغراض الثلاثة بصفتها علماً واحداً. ذكرت منذ البداية ان لنا غايات مختلفة من خلال رؤى مختلفة. ولكن المهم هو ان فلسفة الفقه (بمعنى

الرؤية التاريخية) لا تأثير لها في البحث الفقهي؛ وانما تصف لنا عمل الفقهاء لا غير. وخلاصة قولي هي:

اولاً: يجب التمييز بين الغرضين اعلاه.

ثانياً: ليس للوصف التاريخي اي تأثير معياري في الفقه.

لدينا جوانب مختلفة يمكن التعبير عنها باغراض مختلفة. لماذا ندرس تاريخ شعب ما؟ لانه ينطوي على فوائد وعبر. وهكذا الحال بالنسبة للفقه، وتاريخ الاصول. اما إذا كان المراد ان تاريخ الفقه مؤثر في الفقه، فهذا ليس صحيحاً.

وعلى هذا الاساس إذا فصلنا الحيثيات عن الاغراض، لا يقع في هذه المباحث اي اشكال. فقد يقول قائل اننا مهتمون بتاريخ الفقه انطلاقاً من اهتمامنا بتاريخ قوم ما، وانطلاقاً من اهتمامنا بتاريخنا وبتاريخ فكرنا، وهذا بحث معقول.

○ هنا بحثان؛ فنحن تارة ننظر الى تاريخ الفقه، وقد ننظر تارة اخرى ـ كما مر بنا ـ الى فلسفة الفقه برؤية تاريخية؛ اي نعتبر الفقه تيارا ساريا على امتداد الزمن، وننظر الى كل واحدة من المسائل الحالية لفلسفة الفقه على امتداد التاريخ .

❑ هذا صحيح. اي نستطيع النظر الى المباني برؤيتين؛ برؤية تاريخية، وبرؤية معيارية «*Normative*»، إلا ان الرؤية التاريخية لا نجني منها أية فائدة.

○ إذا اخذنا البحوث المنهجية بنظر الاعتبار، وبحثنا بصفتنا فلاسفة فقه لنرى ما هي الاساليب والمناهج التي اتبعها الفقهاء لاستنباط الاحكام، كأن نرى على سبيل المثال المنهج الذي اتبعه الشيخ

الطوسي او السيد المرتضى، وهكذا الى العصر الراهن. فيلسوف الفقه اول ما يبدأ باستعراض وتحليل آراء السلف وهذا يعينه على اتخاذ الموقف المناسب.

○ نعم، فقد قيل إذا كان هناك احتمال بعدم وجود مطلب في المقطع الحالي من الاصول، يجب الرجوع الى التاريخ، ولكن يبدو ان جميع المطالب قد انتقلت على نحو طبيعي الى المقطع الزمني الاخير.

❑ لقد طال بنا الكلام، ولعل اصل الموضوع قد ضاع بين ثنايا الاسئلة والاجابات. وخلاصة الكلام هي:

اولاً: إذا اريد ان يكون لفلسفة الفقه تأثير منطقي ونظري في الفقه، يجب طرحها على نحو معياري، لا وصفي - تاريخي .

ثانياً: مثلما تنظر فلسفة الفقه الى الفقه نظرة ثانوية ،كذلك ينظر علم الاصول الى الفقه نظرة ثانوية، فحينما يبحث علم الاصول في ماهية الحكم الشرعي، أو معنى الحجة، أو مدلول هيئة الامر، أو اجتماع الامر والنهي، فهذه المسائل كلها تعبر عن نظرة ثانوية للفقه، لانها تطل عليه من الخارج، فهي ذات صلة غير مباشرة بالفقه.

ثالثاً: ويمكن في ضوء ما ذكر اعلاه ان تكون فلسفة الفقه جزءاً من علم الاصول بمعناه العام.

فلسفة الفقه *

الشيخ علي عابدي شاهرودي**

* شارك في هذا الحوار كل من : علي رضا آل بويه، وجليل قنواتي، و محمد كاظم ستايش.

** استاذ في الحوزة العلمية

تعريف فلسفة الفقه

○ هل يوجد أو من الممكن ان يوجد علم باسم «فلسفة الفقه»؟ وإذا كان الجواب بالايجاب ما هو تعريفكم لهذا العلم؟

❑ فلسفة الفقه بموازاة فلسفة العلوم.ومضمون فلسفة العلوم كان متداولاً في الماضي و ليس امراً جديداً، و لكن الجديد فيه هو محتواه و الفروع التي انبثقت عنه. و تعتبر فلسفة العلم امراً جديداً نسبياً بالمقارنة إلى سائر العلوم؛ إذ لم يمض على ظهورها سوى بضعة قرون. اما فلسفة الفقه فهي جديدة تماماً،وان كانت مضامينها مطروحة في المباحث الاصولية و الفقهية و الكلامية، ولكن لم يدون حتى الآن . حسب اطلاعي . شيء يخص فلسفة الفقه، ولم اشاهد انجاز اي عمل حتى الوقت الحاضر فيما يخص الاصول الموضوعة لفلسفة الفقه من تعاريف ومبادئ ومسائل وتنظيم لتلك المسائل.

اما فيما يخص فلسفة العلوم بشكل عام فهي ذلك العلم الذي ينظر إلى العلوم من الخارج، لدراسة بنية كل واحد منها، وتفكيك هيكلية كل علم إلى قطاعات وجوانب واجزاء؛ وفرز العناصر المشتركة، والافتراضات القبلية، والتصورات والتصديقات التي تقوم عليها تلك العلوم، والاعراض المطروحة

فيها. ومن المعروف ان كتبنا في المنطق والفلسفة يوجد فيها فصل خاص يسمى بـ «الرؤوس الثمانية» وموضوع هذا الفصل يتعلق بفلسفة العلم.

توجد في كل علم ثمانية رؤوس؛ أي رؤوس لثمانية فصول مهمتها تعريف ذلك العلم واعطاء نبذة عنه.وتدخل هذه الرؤوس الثمانية في جملة مسائل ذلك العلم. فالسؤال عن ماهية علم الاصول مثلاً يرتبط بفلسفة علم الاصول. وعلم الاصول لا يتبنى ذاتياً اثبات موضوعه؛ لانه لا يستطيع منطقياً اثبات موضوعه.

وبحث تعريف ومنهج وتركيب وصياغة كل علم يعتبر بحثاً اساسياً عن ذلك العلم، و قد تُفرد له احياناً عدة صفحات.وحتى تاريخ نشوء العلم، كما وتدخل في اطارها ايضاً الاتجاهات المختلفة التي ظهرت في ذلك العلم.وكذلك يدخل بحث «تمايز العلوم» الذي يعتبر من البحوث المعروفة لدينا، في فلسفة العلوم ايضاً.

من جملة المسائل المهمة المطروحة في كل علم هي غاية ذلك العلم أو غاياته، و هذه المسألة مطروحة على صعيد الفقه ايضاً.فالفقه نفسه لا يبحث في غاياته،بل ان فلسفة الفقه هي التي تبحث في ذلك، إذا درسنا العلم من الخارج فاننا نضيف اليه في الواقع كلمة المعرفة أو الفلسفة؛ فلو ذكرنا «النحو» مثلاً، فان المقصود هو علم النحو، بما يعنيه من دراسة الكلمة من حيث موقعها و اعرابها وبناؤها وحركاتها.اما إذا نظرنا إلى النحو من الخارج لغرض معرفته على ما هو عليه،فنحن في هذا الحالة لا نريد ان نكون نُحاة، بل غرضنا معرفة ماهية علم النحو هذا هو ما يسمى بمعرفة النحو او فلسفة النحو. وفي الرياضيات ايضاً هناك الحساب والاستدلالات الرياضية، وهو من اختصاص عالم الرياضيات. ولكننا على صعيد آخر قد ندرس الرياضيات من الخارج مثلما ندرس الانسان، فإذا اخضعنا الرياضيات للدراسة من الخارج، فهذا هو ما يسمى بفلسفة الرياضيات. وهكذا ايضاً إذا بحثنا في هيكلية ومباني ومكونات ومنهج الفيزياء، فهذا مايسمى بفلسفة الفيزياء.

اذن لدينا في الفقه نوعان من البحث: احدهما لن ندخل في تفاصيل علم الفقه بالشكل المتعارف ونحدد موضوعه بافعال المكلفين ـ حسب المشهور. أو ان يكون موضوع علم الفقه هي الاشياء القابلة للتشريع بنفسها أو بمحمولها،ولهذا الموضوع عوارض من جملتها الاحكام التكليفية الخمسة والاحكام الوضعية التي يمكن تسميتها بالمقررات الفقهية. فإذا و لجنا الفقه بهذا النحو، وبدأنا من كتاب الطهارة إلى كتاب الديات، و درسنا المسائل المستحدثة التي ظهرت في الماضي والحاضر، فبحثنا هنا بحث فقهي.اما إذا ولجنا الفقه باسلوب آخر، ودرسناه بما هو موجود، من اجل معرفة المناهج المستخدمة فيه والموضوعات التي يدرسها، وسنخ المحمولات فيه، والمباني والقواعد التي يعول عليها، ومصادره، فهذه المباحث متعلقة بفلسفة الفقه. وفي علم الاصول ايضاً، إذا تعاطينا معه على النحو الاول فمعنى هذا اننا ندرس علم الاصول، واما إذا تعاطينا معه على النحو الثاني فتلك هي فلسفة الاصول.

تشترك هذه الفلسفة مع الفلسفة بالمعنى المتداول في بعض الاوجه، وتتميز عنها في اوجه اخرى. و الفلسفة العامة أو الميتافيزيقية لا صلة لها ببحث فلسفة العلوم؛ لان فلسفة العلوم عبارة عن علم يختلف كلياً عن الفلسفة العامة، ويوجد بين الفلسفة العامة و فلسفة العلم اشتراك لفظي. فهناك ماهيتان يطلق على كل واحدة منهما اسم الفلسفة. والفلسفة المتداولة لا تضاف إلى علم معين، و انما هي فلسفة مطلقة. بينما الفلسفة المرادة هنا مضافة إلى علم خاص، كفلسفة علم الفقه وفلسفة علم الكلام، وما شابه. وهذا يعني ان هذه الفلسفة تتخذ لنفسها هوية اخرى بحسب العلم الذي تضاف اليه.

صورة فلسفة العلم في كل العلوم واحدة، إلاّ ان محتواها يختلف بحسب الاضافة إلى كل علم؛ أي اننا حينما ندخل إلى علم الفقه لا يختلف هذا من حيث الصورة مع دخولنا إلى علم الفيزياء،حيث يتم تطبيق تلك المسائل من الناحية الصورية على كلا العلمين بدون أي اختلاف؛ فإذا بحثنا في منهج علم

الفيزياء، نبحث في منهج علم الفقه ايضاً. وإذا درسنا في الفيزياء اساليب وانماط القياس والاختبار والتمحيص، ندرس في الفقه ما يشابهها من مسائل.

○ ماهو الملاك في اعتبار الفقه علما؟

❑ يعتبر الفقه علماً باعتبارين:

١. باعتبار ما لمسائله من وجود رابطي في اذهاننا، ولما كان المعلوم بالذات متحداً مع العلم؛ لهذا يطلق على هذه المسائل (التي هي عبارة عن صور للمعلومات الفقهية) من حيث الوجود الرابطي في النفس، (علم الفقه).

٢. باعتبار ان مسائله تحكمها قواعد معينة، و حينما ندخل في هذه المسائل ننتقل من الموضوع إلى المحمول ومن مسألة إلى اخرى.والمسائل التي تتصف بهذه الخاصية هي متعلق علمنا، وتسمى بعلم الفقه. والفقيه يدخل في هذه المجموعة من المسائل ويمحصها بصفته فقيهاً وإذا خضعت هذه المجموعة من المسائل للدراسة من الخارج، فهذا ما يسمى بفلسفة علم الفقه،أو معرفة الفقه.

○ يمكن القول: إن رايكم في اعتبار الفلسفة مشتركا لفظيا،راي غير صائب؛ لان الفلسفة إذا كانت تعني المعرفة، فان الفلسفة بالمعنى الشائع هي عبارة عنٍ معرفة الموجودات الخارجية، وفلسفة العلم تعني ايضا المعرفة الدقيقة لذلك العلم. اذن الفلسفة ذات معنى واحد في كلتا الحالتين.

❑ كلا هذه ليست فلسفة؛ لأن المعرفة الدقيقة لهذا الموضوع الخاص هي عبارة عن معرفة لقضية جزئية.و هذه ليست فلسفة.

○ من حيث ان ما يعنينا هو ماهية الشيء لا متعلقه.

❑ هذه فائدة الفلسفة.

○عن أي شيء تنجم هذه الفائدة؟ هل هي ناجمة عن المعرفة الدقيقة بالواقع الموجود؟

❑ المعرفة امر له صلة بالانسان،ولها متعلق معين وتتعين هذه المعرفة الفلسفية أو الفقهية أو الاصولية حسب هذا المتعلق.والمعرفة امر عقلاني متعلقها مسائل علمية مختلفة. ولهذه المسائل هوية مميزة بمعزل عن المعرفة. ونحن نكشف ونتعرف على هذه المسائل باسم الاصول، أو الفقه، أو النحو،أو العلوم الاخرى. وهذه المعرفة تعتبر من جهة ما وضعية نفسانية و متعلقة بفاعل المعرفة أو فيلسوف العلم، اما متعلق هذه المعرفة والامر النفساني فهو العلوم. وهذه العلوم المختلفة ذات هوية؛ أي ان الفلسفة كعلم لها نظام، والكلام كعلم له نظام آخر. ويمكن اخضاع كل واحد من هذه النظم للدراسة، من خلال النظر اليها من الخارج. هذه العملية هي التي تسمى بفلسفة ذلك العلم.

فالكلام والاصول والفقه تعتبر من جملة العلوم الحقيقية، وتتصف بذات الضوابط التي تتصف بها العلوم، ولها كسائر العلوم فلسفتها. وحتى الفلسفة نفسها يمكن ان تكون لها فلسفة.غاية ما في الامران الفلاسفة يقولون: لما كانت موضوعات الفلسفة المطلقة اشمل من سائر الموضوعات، فان البحث في مبادئ الفلسفة بشكل مطلق (والذي يعتبر من مسائل فلسفة الفلسفة)يدخل في اطار الفلسفة نفسها وليس خارج ذلك الاطار بمعنى ان أي بحث من هذا القبيل هو في الحقيقة بحث ميتافيزيقي، ولا يخرج عن اطار الفلسفة بسبب ما تتصف به من شمولية.

فائدى فلسفة الفقه

○ ما هي فائدة فلسفة الفقه أو فلسفة العلوم؟

❑احدى فوائد فلسفة العلم هي ان تكون ناقدةً لذلك العلم؛ لأن فلسفة العلم تمثل في حقيقتها معياراً له.وهذا المعيار والنقد يؤدي إلى تقدم ذلك العلم. نشير على سبيل المثال ان التقدم الذي احرزه علم الفيزياء منذ اواخر القرن التاسع عشر فصاعداً يعود الفضل فيه إلى فلسفة الفيزياء.

○ و هنا يبرز هذا السؤال و هو : هل فقهنا ناقص و يحتاج إلى تغيير و تبدل؟

❑ اذا كان المقصود من الفقه مجموعة الاحكام والقواعد والتقريرات التي نزلت على الرسول واودعت لدى الاوصياء والائمة الاطهار، فهذه المجموعة كاملة وليست بحاجة إلى التكميل (اليوم اكملت لكم دينكم). إلاّ ان المقصود من الفقه المصطلح عليه حالياً ليس هذه المجموعة. فالفقه بالمعنى المصطلح يراد به العلم الاجتهادي للفقهاء والمحققين، وهو العلم الذي يستنبطونه من المنابع اي من الكتاب والسنة، بواسطة الاصول والقواعد التي انشأها أو اقرها الرسول والائمة الاطهار، وبالاستعانة بالعقل والاجماع، بالمعنى المعروف لدى الاصوليين وليس لدي الإخباريين.

○ هل معنى قولكم هو ان الاصول الثابتة موجودة، اما الجهد الذي يبذله الفقيه فهو من اجل استخراج بتلك الاصول؟

❑ يحاول الفقيه كشف تلك المجموعة المشرعة والمنزلة، التي لها هو يتها ووجودها الخارجي، وتولى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام ابلاغها على مدى اكثر من قرنين، في ضوء المنابع وطبقاً للاصول التي اكتشفها حتى الآن وعلى قدر وسعه.

وعلى هذا فان الفقه بصفته ذلك العلم الذي يضطلع به الفقهاء، يمكن ان يكون في حالة تقدم دائم. إلاّ ان هذا الفقه الذي هو فيّ حالة تقدم دائم له

اصول وقواعد وقضايا ثابتة غير قابلة للتغير، حتى في حدود الفقه نفسه. على اعتبار ان هذه الاصول والمباني هي الاسس التي تقوم عليها عملية الاجتهاد، والاجتهاد علم تحقيقي ومن شأن الفقيه. وإذا توصل المجتهد إلى الواقع: أي الواقع لدى الرسول والائمة ونزل إلى حيز الفعل بعد ابلاغه، فله ان اصاب أجران، وإذا اجتهد ولم يتوصل إلى الواقع فله اجر واحد. والمجتهد على كل الاحوال معذور ومثاب.

هناك جماعة من غير الامامية مصوّبة، اما الامامية فليسوا بمصوّبة، بل يعتقدون ان حكم الله واحد وقد شرّع وانزل على الرسول ثم اودع لدى الائمة من بعده، وابلغه الاوصياء خلال هذه المدة، ويجب علينا العمل لكشف هذاالحكم.

○ كان جميع رؤساء المذاهب الاسلامية وحتى الامامية متكلمين. وهنا يتبادر إلى الاذهان سؤال مفاده: هل الكلام امر ثابت ويتناول الامور الثابتة، والفقه ـ بناء على رايكم ـ متغير وخاضع للاجتهاد ورهين بظروف الزمان والمكان؟

❑ لكل علم بصفته علماً بُعد اجتهادي؛ ولهذا البعد الاجتهادي مبانٍ ثابتة طبعاً. ولكن بما ان هذه الابعاد الاجتهادية منوطة بالاستنباط البشري الذي يحتمل فيه الخطأ ويتصف بالمحدودية في امكاناته المعرفية، فهي لذلك عرضة للتغير.وانطلاقاً من هذا الوصف ربّما تكون الوسائل كافية ويتوصل بواسطتها المجتهد إلى الواقع، وقد لا تتوفر لديه الوسائل، أو قد تتوفر لديه ولكنه لا يملك القدرة ولا يتوصل إلى الواقع. واستناداً إلى هذا المعنى لا يوجد فارق بين الكلام والفقه والفلسفة.

○ ما الفرق بين فلسفة الفقه و اصول الفقه؟

❑ لغرض توضيح الفرق بينهما لابد من القاء نظرة شاملة على كل واحد منهما. اما فلسفة الفقه فقد تم تعريفها اجمالاً. ومن الطبيعي ان المقارنة بينهما تستوجب تعريف اصول الفقه ايضاً، لكي يتم تحديد وحده الاشتراك أو التمايز بينهما على اساس ذلك التعريف.

تعريف اصول الفقه

❑ ظهرت لاصول الفقه تعاريف متعددة. اما انا فأرى ان اصول الفقه هو علم بقواعد كلية ممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية. وتتخذ كواسطة في قياس القضايا الشرعية، كاتخاذ المنطق واسطة في القضايا الفلسفية.

اوجه التمايز بين فلسفة الفقه و اصول الفقه

❑ في ضوء التعريف الذي طرح لكل منهما، نشير فيما يلي إلى بعض اوجه التمايز بينهما:

١. تعتبر اصول الفقه من جملة الادوات التي يستخدمها الفقه.اما فلسفة الفقه فتقع في منطقة خارج ادوات الفقه.

٢. لما كان علم أصول الفقه جزءاً اساسياً من كيان الفقه، فهو يدخل تلقائيا في موضوعات فلسفة الفقه؛ بمعنى ان فلسفة الفقه بصفتها علماً مشرفاً، تدرس اصول الفقه باعتباره يمثل الجانب الاستنباطي في بناء الفقه.

٣. يعنى اصول الفقه بالجانب الاستنباطي للفقه، اما فلسفة الفقه فلا تعنى بمثل هذا الجانب، وانما تحاول من موقع المشرف استجلاء حقيقة الفقه

بعمومها، من حيث المبادئ والصور والاجزاء والغايات والمسائل، ولا تخوض في غمار عملية الاستنباط.

○ ما هي اوجه الاشتراك والاختلاف بين فلسفة الفقه وفلسفة الحقوق؟

❑ توضيح هذه الاوجه يتطلب ايضاً تعريف كلا العلمين. وسبق لنا ان قدمنا تعريفاً موجزاً لفلسفة الفقه، وما بقي إلاّ ان نقدم تعريفاً لفلسفة الحقوق.

تعريف فلسفة الحقوق

ليس المقصود من فلسفة الحقوق هو علم الحقوق، ولا المقصود منها الفلسفة الحقوقية أو فلسفة علم الحقوق، وانما المقصود منها هو الرؤية المعرفية الشاملة المشرفة على الحقوق، وتعنى بفهم ماهية الحقوق أو ما ينبغي ان تكون عليه ماهية الحقوق، والامور التي تدخل كمبادئ واسباب لها، والغايات التي يمكن ان توضع لها.

ان فلسفة الحقوق تبين النظام الذي يبحث في امكان، ووجود، وماهية الحقوق، ومبادئها، وغاياتها، وعلاقاتها الداخلية والخارجية ومكوناتها ونمط العلاقة تين تلك المكونات. وتبرز من خلال هذا التوضيح المقتضب عدة فواق بين فلسفة الفقه و فلسفة الحقوق، نلخصها فيما يلي:

١. تنهض فلسفة الحقوق بتلبية المقاصد المكنة للحقوق، بينما تتولى فلسفة الفقه دراسة الفقه من حيث المحتوى والصورة والمبادى والغايات ونمط العلاقات؛ أو يمكن القول بعبارة اخرى: إن فلسفة الحقوق تبحث في ماهية

وكيان الحقوق، اما فلسفة الفقه فلاتبحث في ماهية وكيان الاحكام الفقهية، بل تبحث في مكانة علم الفقه بصفته علماً ينهض بعملية استنباط الاحكام.

٢. موضوع فلسفة الحقوق يتناول المفاهيم الحقوقية، اما موضوع الفقه فهو عبارة عن التقريرات والاحكام الفقهية، من حيث علاقاتها بمبادى وتوجهات وغايات الفقه، التي يختص جانب من تقريراتها واحكامها الفقهية بالحقوق.ومعنى هذا ان موضوع فلسفة الفقه اشمل من موضوع فلسفة الحقوق، كما ان الفقه نفسه اشمل من الحقوق، وليست الحقوق إلاّ جزءا من كيان الفقه الشامل.

○ هل فلسفة الفقه فلسفة و صفية صرفة. ام انها ذات طابع معياري ايضاً؟

❑ يتضح من خلال تعريف فلسفة الفقه، ان هذه الفلسفة لما كانت علما معرفيا شاملا ومشرفا، فهي تمتاز بطابع معياري فضلاً عن الطابع الوصفي،شأنها بذلك شأن فلسفات العلوم الاخرى، التي تعنى بالوصف إلى جانب وضع الاحكام المعيارية. ويمكن القول في ضوء ما مر ذكره إذا كان المقصود من الطابع الوصفي هو الطابع التقريري، فان فلسفة الفقه ـ وفقاً لهذه الرؤية ـ فلسفة وصفية.

فلسفة الفقه *

د. ناصر كاتوزيان**

* شارك في هذا الحوار كل من: مهدي مهريزي، وعلي رضا آل بويه، ومحمد فاضل ميبدي، واحمد مبلغي، والدكتور هاديان، وابراهيم شفيعي سروستاني. قضايا اسلامية معاصرة، ع٧.

** استاذ القانون والحقوق في جامعة طهران.

○ فيما يلي لمحة مقتضبة عن تاريخ فلسفة الفقه، والعمل الذي ينوي الاخوة القيام به في هذا المجال، ثم نعود الى محاورة الدكتور ناصر كاتوزيان.

يوجد في مركز الدراسات والبحوث الاسلامية في قم قسم يطلق عليه قسم ((الفقه والحقوق)) تتفرع عنه عدة لجان علمية، تتولى التخطيط للمباحث التي تتصل بالفقه والعلوم المتعلقة به. وقد ارتأت هذه، اللجان ان من جملة المباحث ذات الاولوية هي مباحث ((فلسفة الفقه)) . و إذا اردنا للكثير من مسائل الفقه والحقوق ان تتضح وتجد الجواب الصحيح عنها، لابد من الاهتمام بمباحث فلسفة الفقه.

وقد لاحظنا من خلال متابعاتنا ان المسائل التي تدخل تحت هذا العنوان لم تلق اى اهتمام حتى من قبل السنة؛ والباحث الوحيد الذي تطرق الى ذكر اصول الفقه معتبرا اياها كفلسفة للفقه هو مؤلف كتاب «الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي»، ولعل العمل الذي قام به السنة تحت عنوان «المقاصد» يشكل بعضا من ابعاد هذا البحث. ومعنى هذا ان فلسفة الفقه تمر حاليا في ارهاصاتها الاولى، سواء في

المراكز العلمية الشيعية ام السنية، بيد ان لهذه المباحث سابقة في حقل الحقوق، وقد تبلورت معالمها واتضحت حدود منهجها في قالب ذلك العلم. ولهذا رأينا من المناسب الاستفادة من امثال الدكتور كاتوزيان لما له من اطلاع واسع في كلا الحقلين، واستنادا الى ما لديه في هذا الميدان من آراء وكتابات.

نفهم فلسفة الفقه على انها مجموعة المباحث التي تدرس الفقه ككل، وتجيب عن الاسئلة التي تواجه عموم الفقه، وهي المباحث التي تعنى بدراسة العمل الفقهي باسره، على صعيدين:

الاول:عموم الفقه.

الثاني:عمل الفقيه.

فما تهتم فلسفة الفقه بايضاحه وبيانه وتذليله، يضطلع علماء الاصول والرجال بوضع صيغه الاجرائية بين يدي الفقيه. هذا هو ما توصلنا اليه لحد الآن في حدود تأملاتنا القليلة في هذا الميدان. ولعل الاسئلة التي تطرح تعبر عن مقاصدنا الى حد ما .

❑ ارى لزاماً عليَّ ان اتقدم بالشكر الجزيل للاخوة الذين نظموا هذا اللقاء؛ لان مثل هذه اللقاءات تتيح لنا فرصة التحدث بحرية حول واحدة من اهم الركائز الفكرية في العلوم الاسلامية. فعلى صعيد تقدم نظام الحقوق في الاسلام تؤدي هذه المباحث دوراً بالغ التأثير في انضاج الفكر والانطلاق في دراسة المسائل الاصولية، اضافة الى انها تجيب عن الاسئلة التي تراود اذهاننا ولكننا نتركها تتجمد في القلوب وعلى الشفاه من غير ان يجد احدنا الجرأة في

الافصاح عنها، أو حتى إذا واتته الشجاعة في الافصاح عنها فانه لا يحبذ ان يسطرها على الورق.

ولغرض تسليط الاضواء على معنى فلسفة الفقه لابد ابتداءً من ايراد مقدمة موجزة في تعريف الفلسفة، ومكانتها بين العلوم، وعلاقتها بفلسفة الفقه والحقوق .

تعريف الفلسفة

طرح اول تعريف للفلسفة على انها «حب الحكمة» ، وقالوا في التعاريف اللاحقة التي اصبحت اكثر نضوجاً: انها تعني «الجهد العقلي والتفكير في الحقائق» . فقد ورد في كتاب «جمهورية افلاطون» على سبيل المثال ان سقراط حينما سئل عن الفلاسفة قال «انهم اولئك الذين لديهم ميل لتعقل الحقيقة وادراك الواقع».

وجاء في كتابات الفلاسفة المسلمين ان الفلسفة هي الجهد العقلي بقدر الطاقة الانسانية لادراك الواقع. ومثل هذه التعاريف التي تشمل في الحقيقة جميع العلوم لا تحظى بكثير من التأييد. فقد تفرعت الفلسفة اليوم . شأنها شأن سائر العلوم . الى فروع عديدة يعالج كل واحد منها علماً من العلوم؛ اي ان لكل نوع من العلوم فلسفته الخاصة به؛ مثل فلسفة التاريخ وفلسفة الفن، وفلسفة الحقوق، واعتبرت فلسفة العلوم من اشهر الفروع المعروفة للفلسفة.

ظهور مصطلح فلسفة الحقوق

كان اول من استخدم مصطلح فلسفة الحق أو فلسفة الحقوق هما كانت وهيغل، واقتفى الآخرون اثرهما الى ان اصبح هذا المصطلح شائعاً اليوم. وهذا ما يوجب ان تكون للفقه ايضاً . باعتباره نظاماً كلياً ومنسجماً . فلسفته الخاصة إلّا ان تأسيس اي علم، يواجه في بداية الامر كثيراً من الاختلافات والاسئلة والهواجس، ومن جملة ذلك التساؤل عن معالم وحدود هذا العلم، ومن اين

نبدأ واين ننتهي؟ وما هي المسائل التي نطرحها فيه؟ واثارة مثل هذه التساؤلات امر طبيعي لا غرابة فيه.

فلسفة الفقه

متى ما اراد الانسان التفكير في معلوماته ومعتقداته الذهنية وحاول ازالة الاشكالات العالقة في ذهنه أو تصحيح معتقداته، فهو يلتجئ الى الفلسفة. وعلى هذا الاساس، واستناداً الى تعريف الفلسفة واتجاهها نحو التخصص، يبدو من الطبيعي ان الفقه يجب ان تكون له فلسفته ايضاً. من الطبيعي ان من يكتفي بالقاء المسائل الفقهية ولا يريد سوى معرفة الحكم الشرعي والامتثال له، لا يواجه اية مشكلة في الفقه، اما المجتهد فيواجه في الفقه اسئلة كثيرة لا يجد لها جواباً.

في فلسفة العلم تبدأ الجهود العقلية عادة من ابسط المعلومات واكثرها بداهة في الذهن. نذكر على سبيل المثال ان ديكارت قال: «انا افكر اذن انا موجود» . وهكذا بدأ فلسفته من هذا الامر البديهي. وفي الفقه ايضاً نبدأ من هذا الامر البديهي الذي نجد انفسنا فيه امام بحر واسع من التكاليف الشرعية والالزامات التي يجب علينا بعضها ويحرم علينا البعض الآخر منها. وخلاصة الامر هي اننا نواجه مجموعة من الاوامر والنواهي التي تقيد جميع مظاهر حياتنا. اذن فالسؤال الاول الذي يعرض للفقيه هو: لماذا يجب علينا الامتثال لكل هذه القيود؟ وما هي القوة التي ترغمنا على الانصياع لها؟

ولعل قائلا يقول: إن لمثل هذه التساؤلات جواباً واضحاً في الفقه؛ وذلك ان هذه الاوامر والنواهي هي احكام الله ونحن ملزمون بالعمل بها. ولكن ينبغي الالتفات الى ان طاعة الانسان لله باستثناء الشبهات المصداقية، تعتبر بحد ذاتها مسألة فلسفية يجب طرحها والتفكير فيها.

نلاحظ ان هذه الالتزامات غير منبثقة كلها عن حكم الله؛ فهناك في القرآن: (اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم)[1]. فيجب ان نطيع الرسول ايضاً. ولو كانت طاعة الرسول هي طاعة الله نفسها، لما كان هناك داع لتكرارها. اذن لابد ان تكون طاعة الرسول شيئاً آخر غير طاعة الله. ثم لماذا تجب علينا طاعة الرسول؟ وهذه من جملة الاسئلة التي تراود ذهن كل مجتهد، ولكنها لا تخطر على بال الشخص العادي أو من يكتفي بطرح الحكم الشرعي، ولا يجد لها جواباً في كلام من يدرس الفقه فقط ويقتصر على شرح وتفسير ما قاله الآخرون. ولو قرأ المرء «شرح اللمعة» من اوله الى آخره لما وجد جواباً عن مثل هذا السؤال.

بالاضافة الى طاعة الله والرسول يجب علينا ايضاً طاعة اولي الامر. ولكن من هم اولو الامر؟ وهل يختص هذا الوصف بالائمة كما قال مفسرو الشيعة، ام ان اولي الامر هي الدولة الاسلامية؟ ولماذا تجب طاعة الدولة الاسلامية؟ هل لأن احكام هذه الدولة لابد وان تكون احكامها مطابقة للشرع، أم لأن السلطة بيدها؟ وإذا كان لابد أن تكون احكامها مطابقة للشريعة، هل يجوز لنا، فيما إذا رأينا احكامها تتعارض مع الشريعة، ان نقاومها ولا ننفذ احكامها؟ وإذا تكرر منها ذلك، هل يحق لنا مناهضة مثل هذه الحكومة التي فقدت شرعيتها، أو حتى التمرد عليها؟ من الطبيعي ان التفكير في مثل هذه الاسئلة يعتبر ضرباً من ضروب الفلسفة.

وفضلاً عن كل ذلك، نحن عقلاء وعقلنا ـ كما تشير مبادئ الفكر الاسلامي ـ عبارة عن قبس من شعور العقل الكلي، ونحن مرتبطون بخالق الكون بنحو أو آخر. وإذا كان علينا ان نطيع في كل شيء، فما هو واجب العقل اذن؟ وهل الطاعة خليقة بخليفة الله في الارض، وإلاّ يجب ان يكون للخليفة معالم من سيماء المُستخلِف؟ من الطبيعي ان القدرة التي وهبنا الله اياها انما

---

(١) سورة النساء: ٥٩.

هدفها معرفة السبيل الصحيح. وإذا كان علينا الطاعة فحسب، فماذا عن السبل التي يجب علينا اختيارها؟ والعثور على جواب عن كل واحد من هذه التساؤلات يستلزم فلسفة خاصة، وله مبحث خاص. هذه الموضوعات ليست مما تتناوله الفلسفة المطلقة أو الفقه أو الاصول أو الكلام.

وإذا ذهبنا الى ما هو ابعد من ذلك وتسألنا الى اي مدًى تتوقف التكاليف المفروضة علينا ـ ابتداءً بالاوامر وانتهاء بالنواهي ـ على عنصر الزمن؟ وإلى ايٍ حدٍ تتوقف على مقاصد الشريعة؟ وإذا كانت هذه الاهداف والمباني تتغير تبعاً لتغير الازمنة ومقتضيات المصالح، هل ستبقى الاحكام عندئذ ثابتة، ام يجب ان تتغير هي الاخرى؟ نذكر على سبيل المثال ان الطبائع الاخلاقية في عصرنا لا تستسيغ الرق، واصبح الرأي العام على نمط من التركيب لا يبيح لاي نظامٍ فسح المجال امام ظاهرة الرق. ولهذا السبب تجدنا نغضّ النظر تقريباً عن الفروع المتعلقة بالرق في الفقه، في حين لا يحق لنا من الناحية الاصولية واستناداً الى مبدإ ثبات الاحكام ان نتجاهل أو لا نعمل بالرق الذي يعتبر واحداً من ابواب الملكية في الفقه.

وهكذا تواجهنا امثلة نجد فيها ان الضغوط الاجتماعية والظروف التاريخية اثرت في تطبيق الاحكام الشرعية، فنضطر نتيجة لذلك الى التساؤل: هل يمكن التوصل الى وضع قاعدة عامة من خلال استقراء تلك الامثال؟ نذكر هنا على سبيل المثال ان من جملة الحالات التي يبيح فيها الفقه للرجل حق فسخ النكاح هو اصابة المرأة بامراض البرص والقرن وما شابه ذلك. فإذا رقد المريض في المستشفى لمدة اسبوع وشفي بعملية جراحية بسيطة، هل يمكن القول بعدها ان هذه الامراض لا علاج لها وتستوجب فسخ عقد النكاح؟ قد يعجز احد الفقهاء عن استيعاب هذا التغيير الذي حصل في ارضية الحكم، ويلتزم بالقول ان هذه احكام الله ولابد من بقائها ثابتة على الدوام، الا ان فلسفة الفقه تبحث في مثل هذه التغييرات. ولكن إذا توصلنا الى نتيجة مفادها ان هذه

المصالح يجب ان لا تؤخذ بنظر الاعتبار، بل يجب اجراء الاحكام بكل حزم وقاطعية بما هي عليه، فهذا الموقف يعتبر بحد ذاته فلسفة، وفيلسوف الفقه هو الذي ينهض بايجاد حل لمثل هذه المواقف، وإلاّ اين يمكن طرحها؟ اما السؤال عن الفقه هل له فلسفة ام لا؟ فهو سؤال يرجع الى ان الفقيه إذا كانت لديه فلسفة هل يجب عليه التصريح بها، ام التكتم عليها؟ وهل كل ما يعتمل في قلوبنا لا ينبغي ان تتفوه به الالسن بل يجب ان يبقى مكنوناً في خفايا الضمائر؟ في حين إذا كان لدينا فكر رصين، يجب علينا طرحه لكي يتأثر ويؤثر ولا ينبغي اخفاؤه في صندوق ذهبي باعتباره امراً مقدساً لا يجوز المساس به، وكل من يعارضه فهو كافر ومنحرف.

ان التأثير على القلوب لا يتيسر من خلال اساليب التكفير والتشهير. وكذلك يجب من الوجهة الاخلاقية ان يكون الاستدلال على درجة من القدرة على الاقناع وترغيب الضمائر على القبول به. وعند ذلك تكون للاستدلال قيمته. من الطبيعي ان عامة الناس يمكن اقناعهم بسهولة الا انهم في الوقت ذاته سرعان ما يخرجون عن الطريق. فما ان ترتفع اسعار السلع حتى تتعالى صيحاتهم في الاعتراض على الدين. وهذا ما يوجب توجيه الخطاب على نحو يؤثر في قلوب الناس الواعين؛ لان اجتذاب انسان واع واحد الى طريق العقيدة، يفوق في اهميته اجتذاب الآلاف من الجهلة الذين تستثيرهم العواطف ولا يجيدون الا ترديد الهتافات.

وفي مجال تاكيد اهمية الفلسفة اشير الى رأي العالم البريطاني «نوثروب» الذي يقول: «الفرق بين من يظنون انهم لا يسيرون وفقاً لمنهج فلسفي، وبين من يتبنون فلسفة خاصة ويسيرون وفقاً لها، هو ان الفريق الثاني على بينة من مبادئه الفكرية، لانه ما من احد الا وله فلسفة خاصة لسلوكه» .

لسنا بصدد تقديم حلول للمسائل التي عرضتها، وانما غرضنا ذكر المسائل المهمة التي توجهها فلسفة الفقه، ولا تلقى الاهتمام الكافي من قبل الحوزات

العلمية الحالية. انني اتحسر احياناً عندما ارى كيف ان الديانة المسيحية - مع ما فيها من اشكالات عقلية في باب المبدإ - تطرح هذه المسائل العقلية وتبحث عن سبل حل معقولة لها، حيث نهض فلاسفة مسيحيون كبار من امثال توما الاكويني وآوغسطين بدراسة فلسفة الاحكام وتصنيفها، واقروا ايضاً لعقل الانسان بمكانة سامية. اما نحن فلا زالت موضوعاتنا في هذا المجال مشتتة. لانريد القول طبعاً ان اسلافنا لم يدلوا برأي في هذه المسائل، إلاّ ان آراءهم بقيت مشتتة هنا وهناك. فمثلاً: هل يعتبر البيع أو المكاسب موضعاً مناسبا لطرح مبدإ ولاية الفقيه في عالم اليوم الذي يتسم بالنظم والدقة؟ أليس من الافضل ان تطرح مباني الحكومة الاسلامية من الوجهة الشرعية والفلسفية في «فلسفة الفقه» ، ويقتصر اهتمام الفقه على اجراء الاحكام والقواعد المطروحة فيه؟

لفقهائنا الاقدمين نظريات في مختلف العلوم متناثرة في كتب شتى، غير انها لم تجمع وفق نسق خاص، ولو جمعت كل آرائهم ونظرياتهم وفق نظم وترتيب معين لاضاءت كيان الفقه كالنور الساطع. وهذا طبعاً امر في غاية الاهمية ولا ينبغي لنا اغفاله. ولهذا السبب اؤكد ان مجتهدينا من الاحرى بهم ان يلتفتوا الى فلسفة الفقه بدلا من معالجة المسائل الفلسفية المحضة. قد يتبادر الى الاذهان سؤال مفاده اننا متمسكون في الفقه باصول لا يمكننا العدول عنها، فكيف يمكن التوفيق بين هذا التمسك بالاصول وبين الفلسفة المتحررة من كل التزامات وقيود؟

ان الجواب المعقول عن مثل هذا السؤال هو ان مثل هذه القيود موجودة في فلسفة كل علم؛ اي لا يمكن لفلسفة اي علم ان تتنكر للاصول المتعارفة والبديهية أو «الاصول الموضوعية» الموجودة في ذلك العلم. فإذا وصل الحال بفلسفة الرياضيات الى حد تنحية الفرضيات والاصول المتعارفة في علم

الرياضيات جانباً، فهي حينذاك لا يصدق عليها اسم فلسفة الرياضيات، بل تصبح فلسفة حرة أو شيئاً آخر من هذا القبيل.

وفي الفقه ايضاً هناك اصول يجب علينا التمسك بها. فاساس بناء الفقه هو سيادة الحكومة الالهية على العالم كله، فالحاكمية لله، والاحكام كلها بارادته، وهو الذي يتولى هدايتنا، تسديدنا وهذا اصل لا يمكن انكاره في فلسفة الفقه، ولا يصح القول: اما ان لا تكون هناك فلسفة للفقه، واما ان تكون، ولكن لا يجب حينها التقيد باصول التوحيدوالعدل والنبوة والامامة. وهذه الجهود العقلية نوع من الفلسفة، الا انها فلسفة مختصة وليست حرة ومطلقة، وفي الحقوق ايضاً نتقيد بمجموعة من الاصول؛ فلا يمكن مثلا اسقاط عناصر الالزام والدولة من الحقوق. وإذا كانت الفلسفة في حقل الحقوق على نحو لا تلتزم فيه لا بالدولة ولا بالالزام، فهي هنا شيء آخر لا يمكن ان نطلق عليه تسمية فلسفة الحقوق. وهكذا الحال ايضاً في فلسفة الفقه، إذ توجد لها مبان خاصة يجب التمسك بها. وفلسفة الفقه يجب ان تترعرع وتنمو بين ثنايا هذه الآفاق الاعتبارية والعقائدية وعلى طريق السير نحو تحقيق العدالة. وهي على هذا الاساس لا تتعارض مع المعتقدات الدينية.

فلسفة الفقه وفلسفة الحقوق

هل مصطلح فلسفة الفقه أو فلسفة الحقوق مصطلح صحيح ام لا؟ هذا الموضوع فيه اختلاف. اذ توجد في مكتبة كلية الحقوق مجلة باسم «ارشيف فلسفة الحقوق» تطبع في باريس، وتوجد منها اعداد مختلفة يعالج كل عدد منها مسألة من المسائل الفلسفية. وقد تناول احد الاعداد بحث هذا المصطلح، وهل مصطلح فلسفة الحقوق صحيح ام لا؟ وقد ادلى كتّاب وعلماء من مختلف ارجاء العالم بآرائهم في هذا المجال، وأيد أو رفض كل واحد منهم هذا العنوان في ضوء رؤاه ومبانيه. وكما يعتقد الكثير من فقهائنا في الفقه، كذلك يذهب

البعض الى القول في حقل الحقوق: إن واجب الحقوقي هو فقط فهم ارادة المشرع وواضع القانون، والتوصل الى روح القانون من خلال تفسير اقواله. وهكذا يبدو واجب الفقيه محصوراً في نطاق التبويب والتفسير والتحليل. وهذا النمط المحدود من التفكير يسمى في الحقوق باسم «الفلسفة التحليلية» . هذا الفريق يعارض اضافة الفلسفة الى الحقوق، قائلا: يجب عدم اطلاق تسمية «فلسفة الحقوق»على التفكير بشان النظريات الكلية، بل يجب ان يسمى بـ«المباحث الفلسفية في الحقوق» أو «النظرة الكلية للحقوق»، أو «كليات الحقوق». ووجه استدلالهم على ذلك هو اننا لسنا احراراً في التفكير كيفما نشاء، بل يمكننا التفكير فقط في اطار محدود.

وقد طرح «كلسن» . وهو نمساوي مقيم في امريكا واستاذ في جامعاتها، ويعتبر حالياً من اصحاب الرأي في فلسفة الحقوق في العالم . رأيه في هذا المجال قائلا: تحاول فلسفة الحقوق الاجابة عن هذا التساؤل، وهو: ما هي القواعد التي يجب ان تخضع لها الحقوق وتسير في ضوئها؟ أو بتعبير آخر ان موضوع الحقوق هو السعي لبلوغ العدالة، والعدالة تعتبر واحدة من الاصول الاساسية للاخلاق. وعلى هذا الاساس تعتبر فلسفة الحقوق فرعاً من فروع فلسفة الاخلاق، لهذا يجب عدم تسميتها بالفلسفة، وانما يجب ان توصف بانها نظرية كلية في الحقوق. كما ادلى «روبيه»وهو كاتب فرنسي كبير، برأيه في هذا الصدد ولم يحبذ استخدام مصطلح«فلسفة الحقوق» واطلق على كتابه اسم «النظرية العامة في الحقوق» .

وفي مقابل ذلك تذهب طائفة اخرى الى القول بان مهمة الحقوق لا تنحصر في اطار دراسة وتبويب القواعد. فالحقوقيون بحاجة الى استيعاب المباني والجذور التاريخية والمصادر الاساسية التي انبثقت عنها هذه القواعد، وعلم الحقوق هو الذي يجب ان ينهض بمثل هذه المهمة. حيث ينبغي معرفة مصدر نشوء الحقوق وما هي علاقتها بالقواعد الاجتماعية وما هي روافدها؟ وهذه

ايضاً من جملة علم الحقوق. وقد اطلقت هذه الطائفة على هذه المباحث اسم فلسفة الفقه من اجل تركيز الانظار عليها، على اعتبار ان اسم الفلسفة اسم مألوف لدينا. ولو شئنا ذات يوم تدوين مثل هذا العلم للفقه، فالاحرى بنا ان نطلق عليه تسمية فلسفة الفقه. ففي كلمة الفلسفة دلالة على التفكير والتعمق، في حين تنم تسميات الكليات والنظرية العامة عن مسائل عابرة لا دوام لها، وكأننا نشاهد منظرا من الاعلى ونجتازه من غير ان نلتفت الى جميع تفاصيله. بينما تمعن الفلسفة النظر في المسائل الاساسية للفقه.

○ هل يسري الاختلاف الموجود بين هذين الرأيين أو هاتين المدرستين الى المسائل والمضامين ام يتوقف عند حدود الاصول العامة؟ أو بتعبير آخر: هل النزاع القائم بينهما نزاع لفظي بحت ام انه يمتد ليطال الماهية والمحتوى؟

❑ لا ريب في ان هذا النزاع يدور حول المضمون والماهية وليس مجرد نزاع لفظي. والمجلات العلمية والباحثون لا يلتفتون عادة للنزاعات اللفظية، وانما اكثر ما يتركز الاهتمام على المسائل التي تنجم عنها آثار عملية. فالذي يرجح استخدام «النظرية الكلية» أو «النظرية العامة» على استخدام كلمة الفلسفة يريد في الحقيقة ان يفكر في اطار قيود اضيق، لينتهي بكل شيء الى اوامر ونواهي المشرع. اما الذي يريد التفكير على نحو فلسفي فهو يريد توفير قواعد افضل من ارادة المشرع والدولة لتكون معيارا للتمييز بين القوانين الصالحة والسقيمة. وفلاسفة الحقوق يؤمنون عادة بنظام الحقوق الفطرية الذي يفوق ارادة المشرع؛ على اعتباره نظاماً ينسجم مع فطرة الانسان ومع طبائع الاشياء، ويقولون في هذا المضمار: ان المشرع إذا تجاوز القواعد الطبيعية والفطرية أو تجاهلها، يكون في الحقيقة قد سن قانوناً سيئاً.

ونحن إذا لم نفكر وفقاً لقواعد تفوق ارادة المشرع لا يبقى لدينا بعدئذ اي معيار لتمييز القانون الصالح من القانون السيئ.

ويمكن انتهاج هذا الاسلوب نفسه في الفقه ايضاً.اذ توجد في الشريعة الاسلامية مجموعة من القواعد الاخلاقية تسمو على القواعد الحقوقية، فالقرآن مثلاً يتحدث عن القصاص بالقول: (ولكم في القصاص حياة يا أولي الالباب)[٢]. ولكنه يتحدث بلغة الاخلاق قائلا:(فمن عفي له من اخيه شيء... ذلك تخفيف من ربكم ورحمة)، ويقول الحديث ايضاً في موضوع الطلاق الذي ترك الخيار فيه بيد الرجل، انه «ابغض الحلال الى الله»، وانه تعالى لا يحب من يميلون الى استبدال الازواج «ان الله لا يحب الذواقين والذواقات»[٣]. ومن الطبيعي ان المسلم يطمح الى ان يكون محبوباً لدى الله ورسوله وغير مبغوض لديهما. ومع ان القانون يبيح له طلاق زوجته، والزواج من امرأة اخرى، إلاّ ان الاخلاق تمنعه من ذلك. وكذلك بالنسبة للشخص الذي يريد الاقتصاص من آخر، فعلى الرغم من ان القانون يجيز له القصاص، غير ان قانوناً اسمى، وهو قانون الاخلاق، يدعوه الى العفو. وهكذا تؤدي الاخلاق دورها على الدوام كاسلوب للتخفيف من صرامة القانون. ونحن كثيراً ما ندعو الى عدم تجاهل الاخلاق عند تطبيق القانون. وقد احدث تطبيق جميع القوانين الاسلامية ردود فعل مختلفة في المجتمعات غير الاسلامية. ولو فوض امر تطبيق افضل القوانين الى اناس يتصفون بالعنف واللامبالاة، لطبقوها بشكل يجعل منها اسوأ القوانين. ولو اعطيت صلاحية تطبيق اسوأ القوانين الى قاض عادل لطبقها على نحو من اللين بحيث يظهرها وكأنها غير جائرة. اي حتى إذا تعذر عليه اظهارها بمظهر العدالة، فهو على الاقل يخفف من صرامتها وقسوتها. وانطلاقاً من هذه الرؤية تعتبر قضية وضع الاخلاق الاسلامية كركيزة لتطبيق

---

٢ ـ البقرة: ١٧٩.

٣ ـ تفسير ابو الفتوح الرازي، ج٥، ص٢٤٢.

القواعد والقوانين الاسلامية، قضية ذات اهمية بالغة. وهذا يعتبر بحد ذاته مبدأً فلسفياً. ولسنا بصدد احصاء المسائل المختلفة لهذه الفلسفة أو معرفة مدى تأثير البيئة والاخلاق الاجتماعية فيها. إلاّ انني اشير الى القضية التالية كنموذج ليس إلاّ: كان الرجال قبل اكثر من اربعة عشر قرناً يطلقون ازواجهم، ونحن نقرأ الآية الشريفة (**فابعثوا حكماً من اهله وحكماً من اهلها**). إلاّ ان احداً لم يلتفت اليها وانما كان ينظر لها على انها موعظة اخلاقية فحسب. إلاّ ان هذه الآية تحولت فجأة الى قاعدة حقوقية الزامية. وهذا التحول يسترعي اهتمام الفيلسوف الحقوقي ويدفعه الى التساؤل: هل تؤدي الضغوط الاجتماعية الى تغيير آرائنا في الاحكام؟ فالقاعدة هي ذاتها؛ لم تختلف ولم تتغير، والاسلام هو الاسلام نفسه، إلاّ ان فهمنا ونمط تعاملنا مع العالم الخارجي هو الذي تغير. ويتضح من هذا ان الاخلاق السائدة في المجتمع تؤثر الى حد بعيد في نمط فهم القوانين وتعيين ضمانتها التنفيذية، ورسم معالمها العامة. ولهذا لا يجوز استبعادها من هذا الميدان. اعتقد ان الاجابة عن السؤال الثاني المتعلق بتعريف فلسفة الفقه قد اتضحت من خلال ما عرضته من مطالب. وفي هذه المرحلة لم يتحقق حتى الآن الاستعداد الفكري اللازم لتقديم تعريف جامع لفلسفة الفقه، ولعل مثل هذه الفرصة لا تأتي على الاطلاق. ولكن يمكن القول اجمالا: ان فلسفة الفقه تعني التفكير في المباني والاهداف ومصادر الاحكام، وبلورة اسس نظريات عامة في اساليب البحث والتفسير.

فلسفة *الفقه* وصفية أم معيارية؟

هل يقتصر عمل فلاسفة العلوم ومن جملتهم فلاسفة الفقه على الوصف، ام من الممكن أن تتصف مهمتهم بطابع معياري؟ الاجابة الوافية عن هذا السؤال تستلزم التمهيد له بالمقدمة التالية: ان مهمة الفلسفة ليست تقريرية وصفية على الاطلاق. وإذا افترضنا ان احد الفقهاء يذهب في فلسفته الى

اطاعة ارادة المشرع طاعة تامة بدون السماح للمسائل الاجتماعية بالتأثير فيها، ألا يجب عليه في مثل هذه الحالة اكمال فقهه ام لا؟ وكيف يجب عليه الوقوف ازاء المستجدات؟ سنلاحظ حتى الفقيه الذي يتمسك بمبدأ الطاعة كلياً، لا يكتفي بالعمل التقريري الوصفي وانما يلتجئ في اجتهاده الى الابداع في استنباط الاحكام. وهو يمزج في جهده العقلي هذا بين فلسفته والمصالح الاجتماعية والقواعد الفقهية.

كان الشاطبي من الفقهاء الذين عنوا كثيراً بفلسفة الفقه، وقد صرح في كتابه «الموافقات»: إذا ادى اجراء بعض القواعد الفقهية الى القضاء على مصلحة يهتم بها الشارع، يجب الامتناع عن اجراء تلك القاعدة، وقائل هذا الكلام مسلم ومؤمن ولا يمكن اعتباره معانداً أو كافراً، ولا يشمله معنى الآية الشريفة: (نؤمن ببعض ونكفر ببعض)(٢). هذا فيلسوف في الفقه عبر هنا عن وجهة نظره. وهو ليس انساناً ساذجاً أو مراهقاً غير ناضج، حتى يقال ان كلامه غير موزون. من المحتمل ان لا نتفق معه في رأيه، ولكنه على اية حال يحمل مثل هذاالاعتقاد. والعملية هنا ليست عملية وصف أو تقرير، انما هي عملية تخطيط واصلاح وبرمجة، وفيها دعم للفقه، لكي يتمكن من مواصلة حركته العلمية في المجتمع وعلى امتداد الزمن.

الفقهاء التقليديون اشبه ما يكونون بجنود متخصصين في مواضعهم ويمارسون حركات بدنية لتقوية انفسهم. وهذا امر مستحسن بل ويجب على الفقهاء اتقان موضوعات «المكاسب» و«الكفاية» ليكون لهم اطلاع وخبرة بآثار ومؤلفات العلماء السابقين. ولكن إذا لم يفضِ بهم هذا الجهد الى اثارة فكرهم يبقى عملهم وكأنه دوران فارغ في اعمال الماضين. اما الجندي الذي يكلف باقتحام حصون الآخرين والاستيلاء عليها وواستثمارها لصالح الحكومة الاسلامية، فهو يقوم بعمل اكثر اهمية وحيوية. وبعبارة اخرى ان الذين يقومون

---

(٢) سورة النساء: ١٥٠.

بتطوير وتنمية افكار الماضين، ويحاولون الانطلاق خارج نطاق الماضي وتطوير الفقه انما يمارسون في الحقيقة عملاً اهم واكبر .

نحن هنا بصدد تقديم اطروحة فكرية وان كانت غير ناضجة تماماً؛ وتلك الاطروحة هي تأسيس فلسفة للفقه. وفي هذه المرحلة لم يأت الاوان بعد لتقديم حلول لكافة المسائل. إلاّ انني اردت ان ألفت انتباهكم وانمي فيكم غريزة حب الاستطلاع، وهي غريزة موجودة لديكم طبعاً، لتروا مدى ما تتسم فيه هذه المسائل من تعقيد. ويتضح مما مرّ بنا ان هناك مسائل كثيرة تتطلب منا التفكير بشأنها، ليتسنى للفقه ان يتبوأ مكانته اللائقة به في هذا العصر.

لقد تحمل فقهاؤنا السابقون مشقة كبرى وبذلوا جهوداً تتناسب مع علوم زمانهم، ونحن ينبغي ان نبذل جهوداً تتناسب مع علوم عصرنا.

إذا كنا فيما مضى نقول للشاب عليك بتقوى الله لأن هناك جهنم، كان يقنع بهذا الكلام خوفاً أو اعتقاداً، اما اليوم فالشباب لا يقتنعون بمثل هذا الكلام، وانما يجب ان يرسخ الايمان في قلوبهم، وهم لا يتقبلون هذا الايمان ما لم يسمعوا كلاماً صحيحاً ومعقولاً.

اسوق فيما يلي مثالاً بسيطاً يوضح مقصد كلامي؛ ان اكثرنا تمدناً وثقافة حينما يسافر خارج البلد ويشتري بعض السلع من هناك، يحاول حين العودة اخفاءها عن اعين رجال الجمارك، سواء كان هذا الشخص مثقفاً ام غير مثقف، وسواء كان يمينياً ام يسارياً. إلاّ ان هذا الشخص نفسه حينما يريد الزواج، يطلب من احد رجال الدين ان يلقي خطبة ويتلو القرآن.

فما هو الاختلاف بين هذين الموضوعين لكي نتهرب من الاول ونبالغ بالتمسك بالثاني؟ هذا العمل الاجتماعي سببه واضح، وهو اننا لا نؤمن بالاول ونؤمن بالثاني. في المجتمعات الاسلامية لا يتزوج احد بخالته حتى وان كان شيوعياً، وهو لا يفكر في سبب ومصدر هذا الحكم، إلاّ انه على اية حال يعتقد بعدم صحة هذا العمل. ومعنى هذا اننا يجب ان لا نستهين بأهمية تلقين

المعتقدات. وهذا ما لا يتحقق إلاّ من خلال فلسفة الفقه. إذا اقتصرت مهمتنا على عرض احكام الفقه للناس وارغامهم على طاعتها، فلن نحصل على اية نتيجة. والطريق الوحيد امامنا هو اقناع الناس وتقديم اجابات منطقية ومعقولة لهم.

○ يذهب الشيخ محمد هادي معرفة الى القول بأن التبيين الوارد في الآية الكريمة (وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم)[٣] هو غير النزول؛ فاحدهما جزء من رسالة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والآخر ممهد لها؛ اي ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مبين. وما يمهد الارضية ليس البيان نفسه. ولهذا لم يكتف القرآن بوصف نفسه بالبيان. بل ان تبيين الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الذي عبرتم عنه بتلقين المعتقدات وترسيخها بشكل معقول، يعتبر امرا ضروريا. وهذا هو المعنى الذي استقاه من هذه الآية .

❑ اعتقد ان قدرة الاسلام وانتشاره لا يعزى الى القوة العسكرية التي كانت لدى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وانما يعزى إلى كيفية تبيينه، فقد كان سلوك الرسول صلى الله عليه وآله وسلم واخلاقه واسلوبه وعرضه للحقيقة التي كان يدافع عنها بكل ما اوتي من قوة على نحو بديع يستهوي القلوب. لقد جاء امثال تيمورلنك وهتلر وستالين وذهبوا، وذهبت معهم معتقداتهم. فحينما تتبدل الحكومات يتلاشى كل شيء، ولا يبقى في قلوب الناس إلاّ ما رسخ فيها. كثيراً ما اقول في محاضراتي للطلبة انني لا اؤمن بما لديكم من محفوظات، ولكن اود لو يتم ترسيخ واصلاح جوهر الاعتقاد الذي

---

(٣) سورة النحل: ٤٤.

يتولد لديكم حول منهج الاستنباط. القدرة على الاستنباط هي التي تذلل لكم مهمتكم في كل زمان ومكان. ولا بأس بتسمية هذه القدرة على الاستنباط باسم «ملكة الاجتهاد»، و يمكن ان تكون لها اسماء مختلفة باختلاف المواطن. والاهمية تعود هنا على ملكة الاستنباط وإلاّ فان من يكتفي بطرح المسائل مضطر الى تكرار مسألته على الدوام ولكن بدون ان ينجم عنها اي اجتهاد؛ وذلك لعدم معرفة المجتهد بمباني عمله. ونحن نستهدف في فلسفة الفقه سد هذا الخلل الفكري، بحيث يدرك كل فقيه مباني عمله على نحو كامل، لا ان يتمسك بمنهج تقليد الآخرين ويفتي بأن المسألة يجب ان تكون على هذا النحو، استناداً الى ما قاله الآخرون، أو استناداً الى ما ورد في بعض الاخبار، بل يجب عليه استيعاب القضية استيعاباً عقلياً تاماً، فالاستيعاب غير التنفيذ؛ فقد ينفذ الانسان اشياء كثيرة من غير ان يفهم حقيقتها.

○ حينما يتناول الفيلسوف دراسة مباحث تتعلق بفلسفة العلوم، ومن ضمنها العلوم الاجتماعية أو اية معرفة اخرى، نراه اكثر ما يركز على اصدار الاحكام المعيارية. اما مؤرخو العلوم أو علماء اجتماع العلوم والمعارف، فلا ينحون هذا المنحى؛ فهذا العالم حينما ينظر الى علم كعلم الفقه، انما يستهدف معرفة التطورات التي طرأت على هذا العلم، وكيف اثرت ظروف الزمان والمكان والمجتمعات في ذلك التطور، أو يمكن القول انه ينظر الى العلم كنتاج اجتماعي مرتبط بالظواهر الاخرى في المجتمع. وهو إذا اكتفى في بعض المواضع بالوصف والتقرير، فمعنى هذا انه يقوم بعملية ضبط وتدوين تاريخي للوقائع. وانا طبعا لا اعتبر التاريخ مجرد عملية وصف، إلا إذا كان الوصف[٤] يشكل ـ لبعض الاعتبارات ـ الجانب

---

(٤) Description .

الاساسي فيه. ومع ان البعض يعتقد ان اغلب الوصف ينطوي - لاعتبارات خاصة - على تبيين[٥] إلا ان الكثيرين يذهبون الى القول ان مهمة عالم الاجتماع هي التبيين، بينما يرى آخرون ان مهمة الفيلسوف بيان المعايير، وإذا اردنا النظر الى المسائل في ضوء اعتبارات معينة هل تكون مهمة فيلسوف الفقه بيان المعايير؟ اي انه يحدد معايير الصدق ومعايير قبول هذا التفسير أو ذاك. أو بعبارة اخرى هل يمكننا القول ان فلسفة الفقه تقرن بين الوصف والتفسير؟

o اكثر مايعنى هذا السؤال بالاتجاهين الموجودين في فلسفة العلم.

o اعتقد ان هذاالسؤال يعود الى مباحث فلسفة العلم وفلسفة العلوم الاجتماعية.

o استمراراً لكلامكم اضيف هذه الجملة، وهي ان البعض يقول عن فلسفة العلم: ان كلمة الفلسفة تأتي هنا من باب الاشتراك اللفظي، وهي تختلف عن الفلسفة بمعناها الميتافيزيقي، ويفسرون الفلسفة هنا بمعنى «المعرفة». ففلسفة الفقه - على سبيل المثال - تعني معرفة الفقه. والفلسفة هنا لا صلة لها بالفلسفة بمعناها الميتافيزيقي.ويتضح من هذا المعنى ان فيلسوف الفقه يدرس الفقه من زاوية خارجية كعلم نما وازدهر على مر القرون، ويضع نصب عينيه اسئلة من قبيل: ما الفقه؟ من اين اتى؟ ما هي التغيرات التي طرأت عليه؟ وما هي مبانيه؟ وما هي غاياته؟ وما هي الاساليب التي يمكن استخدامها فيه؟ وما الى ذلك من الاسئلة.

---

(٥) Explanation.

واستنادا الى هذا المعنى فان اول مراحل فلسفة الفقه وصفية بمعنى من المعاني. اي انها أول ما تبدأ بتحليل طريقة تعاطي الفقهاء السابقين مع الفقه، ثم تبدأ في المرحلة اللاحقة باطلاق الاحكام المعيارية. اذن يجب على فيلسوف الفقه ان يتناول ـ من بعد الانتهاء من تحليل عمل الماضين ـ الكيفية التي يجب ان يكون عليها الفقه الواقعي. وهنا يجب ان نرى هل هذا الوصف صحيح ام لا؟

❑ صحيح تماماً. واعتقد انني اجبت عن سؤالكم هذا بين طيات كلامي، ولكنني قلت ان الطابع الفلسفي يتوقف هنا على طبيعة نظرة فيلسوف الفقه الى الاحكام. وكما هو الحال بالنسبة لما هو موجود في الحقوق؛ إذ توجد في علم الحقوق اربعة مذاهب رئيسية هي:

١ . المذهب التحليلي[٦].

٢ . المذهب التاريخي[٧].

٣ . المذهب الفلسفي[٨].

٤ . المذهب الاجتماعي[٩].

الفلاسفة الحقوقيون بالمعنى الخاص هم الذين يحاولون سحب الاحكام صوب غاياتهم، واعتبار العدالة اسمى المثل الانسانية. واكثر اصحاب هذه المثل هم من دعاة الحقوق الفطرية والطبيعية. يجب تأسيس علم ممهد للفقه يتولى طرح هذه المذاهب في قالب محدد. فمن يقول: انني اريد النظر الى الفقه من الخارج فقط، وابيّح لنفسي اصدار رأيي في هذه الاحكام، مثل هذا الشخص لديه فكرة مسبقة، وبلغ هذه المرحلة بالفكر والتأمل. ليس موضوع كلامنا هنا

---

(٦) Analytical Jurisprudence.

(٧) Historical Jurisprudence.

(٨) Philosophical Jurisprudence.

(٩) Sociological Jurisprudence.

هو المنهج الذي يجب علينا اتباعه؛ لان كل فيلسوف فقه يتبع المنهج الذي يشاء، وانما المهم هو احراز ضرورة مثل هذا التفكير حول الفقه، والاهتداء الى ضرورة وضع هذا العلم كتمهيد لعمل كل مجتهد، على ان يختار كل مجتهد المنهج الذي يروق له. ولكن يجب في كل الاحوال تجاوز مرحلة الوصف. ودرجة هذا التجاوز تتوقف على طبيعة اختيار المنهج. فمن يتبع المنهج الفلسفي تصبح لديه قوة ابداع وابتكار اكبر ممن يختار المنهج التاريخي أو التحليلي. يقول ((كلسن)) في هذا المجال: البحث في عدالة أو جور القانون لا صلة له بعلم الحقوق؛ لان هذا العلم لا يهتم إلاّ بمعرفة الالزامات والواجبات التي تأمر بها الدولة حتى ننفذها. اما معرفة تلك القواعد فهي مهمة لمن يعملون في حقل فلسفة الحقوق بغض النظر عن العنوان الذي اختاروه لها.

وعلى هذا الاساس لا تكتفي فلسفة الحقوق بالتقرير والوصف وانما تنطوي على جوانب ابداع وابتكار متعددة. غير ان مدى الابداع الفقهي يختلف حسب اختلاف المذهب الذي يختاره الفيلسوف لنفسه. بعض فقهائنا كالمقدس الاردبيلي مثلاً لم يتوقفوا عند الشهرة في فقه القدماء، بل كانوا يصدرون فتاوى شجاعة وبديعة تعرضت لاحتجاجات من قبل الآخرين. وكان السيد محمد كاظم الطباطبائي صاحب العروة يولي اهمية فائقة للمتطلبات العرفية والاجتماعية؛ اي انه لم يكن يعتبر نفسه ملزماً باتباع ذات القواعد التي يسير عليها الآخرون. ولهذا السبب كانت آراؤه متفاوتة مع الآخرين كثيراً، وتركت اثرها في فتاواه، فقد كان مثلاً من الداعين الى ان تكون الشروط الابتدائية ملزمة ايضاً، قائلاً في هذا المعنى ان اي شرط أو تراض إذا لم تكن فيه مخالفة للشرع وكان معقولاً فهو ملزم سواء كان الشرط ضمن العقد ام خارجه، وهذا نمط خاص من التفكير ينفرد به السيد الطباطبائي.

ذكرت في بداية حديثي ان الفارق بين من يسيرون وفق قاعدة فلسفية معينة وبين من لا يسيرون وفقاً لقاعدة معينة ينحصر في اطار معرفة فلسفتهم

فقط. وهؤلاء لم يطرحوا فلسفتهم على نحو تام وفلسفة الفقه هي الموضع المناسب والاساسي لطرح هذه الافكار.

اذكر على سبيل المثال ان المباني الفقهية للسيد محمد كاظم الطباطبائي تختلف عن المباني الفقهية لمعاصره المرحوم الميرزا النائيني، ونظرتهما الى الاحكام مختلفة ايضاً ،إلاّ ان هذا الاختلاف في المباني لم يُصرَّح به علانية. لكن الفقهاء المعاصرين قلما يعيرون اهمية كبيرة لتحليل واستخراج تلك المباني وجذور الاختلاف، اكثر ما يعزونها الى اختلاف الاذواق والامزجة، في حين ان الاذواق والامزجة نفسها نابعة من اسس فكرية اعمق، ولا ينبغي النظر اليها نظرة سطحية.

كان المرحوم النائيني ينظر الى الفقه ضمن اطار محدود، اقرب ما يكون إلى المنهج التحليلي. ولم يسخر الفلسفة إلاّ في اطار استبدال المصطلحات الفقهية باخرى فلسفية،مع السعي الى عدم اقحام المطالب الفلسفية في الفقه. وقد سار على المنهج الفلسفي المرحوم محمد حسين الاصفهاني الكمباني الذي تشعر حينما تطالع كتبه الفقهية وكأنك تقرأ موضوعات فلسفية، وتتصور وكأن للحقوق حياة منطقية وليست تجريبية. وكان اعمق منه في هذا المضمار المرحوم هادي الطهراني الذي شعرت وأنا اقرأ ما كتبه في «الخيارات» وكأنني اقرأ منطق «اساس الاقتباس» للخواجه نصير الدين الطوسي، أوكتاب «الاسفار الاربعة» لصدر الدين الشيرازي. والشيء الوحيد الذي كان غائباً في تلك الخيارات هو الفقه. هذا الفريق من الفقهاء يقحمون الفلسفة في الفقه، ولكن بشكل لا يتعدى الاستفادة من المصطلحات الفلسفية لبيان القواعد، وهم لا يختلفون عن غيرهم في الالتزام بنفس القواعد، بينما لم يكن فقهاء آخرون على هذه الشاكلة، بل اختاروا لانفسهم مباني فلسفية خاصة، وغيروا نظرتهم الى الفقه في ضوء تلك المباني، ومن ابرزهم السيد محمد كاظم الطباطبائي،

والاكثر عمقاً منه هو الشاطبي، حيث سعوا الى التوفيق بين الفقه والمصالح والمتطلبات الاجتماعية ومصلحة مبنى حكم الشارع.

والنموذج الآخر البارز هو ابن ادريس الحلي صاحب السرائر الذي افتى (استناداً الى عدم اعتباره خبر الواحد حجة، وهو موضوع له صلة بفلسفة الفقه) بفتاوى مغايرة لفتاوى الآخرين وخاصة فتاوى الشيخ الطوسي. والمثال الآخر في هذا المجال هو السيد المرتضى صاحب «الانتصار» الذي سلك في بعض الاحكام الفقهية منهجاً يتناسب مع نظريته في عدم حجية خبر الواحد.

ونحن نؤكد هذا النمط من فلسفة الفقه؛ وهي فلسفة يختار الفقيه في ضوئها مبنىً خاصاً له وينقّح القواعد بشكل يتناسب معها، لتنسجم مع متطلبات الزمان. وإلاّ فإنّ مزج المطالب الفلسفية بالفقه لا يتمخض عنه سوى تعقيد المطالب. وخاصة فيما إذا اتخذت الفلسفة كستار للتغطية على ضعف الاستدلال، إذ تصبح العملية في مثل هذه الحالة ضارة جداً. فالفقهاء الذين سلكوا سبلا فلسفية معقدة، واضطروا الى المزج بين منهجين للعثور على حلول لبعض المسائل الفقهية، لم يحالفهم النجاح في اي مجال من المجالات؛ لان آراءهم استعصت على افهام الآخرين، وحتى ان فهموها لم تحظ إلاّ باهتمام عدد قليل منهم.

واشير هنا الى ان الميرزا محمد حسين النائيني لم يسلك منهجاً متطرفاً، وجاءت تقريراته في الفقه والاصول متينة ومنطقية. إلاّ ان المرحوم محمد حسين الاصفهاني وعلى الرغم مما كان يتصف به من دقة وغزارة في المعلومات، لم تحقق دروسه وفتاواه - بسبب تداخل الفقه والفلسفة فيها - نجاحا يضاهي ما احرزه الميرزا النائيني من نجاح في الفقه، ولم يستفد منها إلاّ الخواص. وهذا على العكس من بعض الفقهاء من امثال: الشيخ الطوسي، والمحقق الحلي، وشارح اللمعة، وصاحب مفتاح الكرامة، والسيد محمد كاظم

الطباطبائي، الذين بلغوا شأواً بعيداً من النجاح، بسبب سلامة آرائهم واهتمامهم اكثر من غيرهم بالشؤون الاجتماعية والعرفية.

○ فيما يتعلق بفلسفة الفقه هل هي وصفية ام معيارية؟ هنالك سؤال يتبادر الى الاذهان وهو ان الفلسفة تعني في الاساس معرفة الوجود. ومعنى الفلسفة المستخدم هنا مستقى من ذلك المعنى؛ اي معرفة الوجود. ومن الطبيعي ان المعنى المراد هناك هو ذات المعنى المراد هنا، إلا ان الموضوع المراد هناك يختلف عن الموضوع المراد هنا. فإذا كنا نبحث العلم بصفته كيانا كان له وجود على مر التاريخ؛ فان عملنا هنا عمل وصفي صرف وليس معياريا. فالفلسفة بمعناها الاصلي تهدف الى وصف وتفسير الواقع والوجود، ولكننا نلاحظ من جهة اخرى ان فلسفات العلوم تهتم عمليا بتقديم المعايير اكثر من اهتمامها بالوصف والتقرير. فكيف اذن يمكن التوفيق بين المعنى الاصلي للفلسفة (الذي هو عمل وصفي صرف) وبين المعنى الذي نراه على الصعيد العملي، واذعنتم به انتم ايضا في كلامكم حين قلتم بان فلسفة الفقه أو فلسفة الحقوق يجب ان تكون معيارية؟ من الممكن طبعا التوفيق بين هذين الرأيين من خلال القول ان كلمة الفلسفة هنا عبارة عن مشترك لفظي. ولكن هذا الرأي غير صحيح لانها في الواقع العملي ليست مشتركا لفظيا؛ لان هذا المعنى مقتبس من ذاك.

ولعل بالامكان التوصل الى اسلوب حل آخر

للتوفيق بينهما وهو اننا عند بحث اي علم نشير الى ((العلم الموجود)) الا اننا نأخذ حقيقة ذلك العلم بنظر الاعتبار. ومن الطبيعي ان الفلسفة لا تعنى بالعلم السطحي لما هو موجود، بل تعنى بحقيقة وجوهر العلم نصب اعيننا ايضا. وهكذا فنحن نقدم القواعد اللازمة، ويتكون هناك تلازم وانسجام دائم بين وصفنا وبين الطبيعة المعيارية لهذا الوصف؛ اي ان ما نصفه ينطوي تلقائيا على قواعد معيارية. فنحن لا ننظر الى الموجود كموجود، وانما نجعل ما نعرفه من جوهر ذلك العلم ملاكا، ومن الطبيعي اننا نُخطئ في هذا السياق بعض نظريات علماء ذلك العلم، ونقدم القواعد الكفيلة بتعريف ذلك العلم.

❑ هذه نقطة جيدة وقد سبق لي ان اشرت اليها بين طيات كلامي. ومادمتم قد صرحتم بها فانني سألقي مزيداً من الضوء عليها.

يوجد بين العلوم الطبيعية والرياضية من جهة، والحقوق والفقه من جهة اخرى، فرق مهم يجب الالتفات اليه، وكما اشرتم فان المهم في العلوم الطبيعية والرياضية ((ما هو كائن)) اما في العلوم الاجتماعية وخاصة الفقه والحقوق فان المهم هو ((ما ينبغي ان يكون)) . اي اننا نواجه فيها مجموعة من الاوامر والنواهي والالزامات والتكاليف، التي لو فصلناها عن العلم لما بقي له اي وجود حتى نتكلم عن فلسفته. وكذلك بالنسبة للفلسفة حينما تتفرع وتختص بعلم ما؛ كأن تصبح فلسفة للفقه أو فلسفة للعلوم أو فلسفة للتاريخ أو فلسفة للدين، يتخذ كل فرع من فروعها الطابع المميز لذلك العلم، ويتصف بمواصفاته واصوله الموضوعة والمتعارفة. صحيح ان الفلسفة إذا كان موضوعها الكون تتحول مهمتها الى معرفة الكون لا خلقه، وذلك لاننا عاجزون عن تغيير الكون وانما يتسنى لنا تفسيره فحسب، لكن المسألة تختلف فيما يخص العلوم

الاعتبارية والحقوقية. ففضلاً عما هو كائن توجد مجموعة من الاوامر والالزامات التي نستشعرها، ومن الطبيعي ان مقابلة الالزام تستوجب القول في انه يجب ان يكون أو لا يكون. اذن لا يمكن هنا الاكتفاء بالوصف؛ وانما توجد مسألتان اساسيتان وهما: ما هو كائن وما ينبغي ان يكون. هكذا يجب ان يكون الحال في فلسفة الحقوق وفي فلسفة الفقه، وذلك لتقاربهما. وهذا التفاوت يكمن في طبيعة العلم، وفي طبيعة الفقه، ولا يعزى الى تفاوت الفلسفتين، أو ان نعتبر كلمة الفلسفة هنا مشتركاً لفظياً. فالفلسفة تعني التفكير ومعرفة العلة. وحتى عامة الناس حينما يقولون ما هي الفلسفة في قيامك بهذا العمل؟ فان معنى ذلك هو ما سبب قيامك بهذا العمل؟ وكذلك في الفقه حين يدور الحديث عن علل الاحكام أو الحكمة المرادة منها، فذلك يعني اننا نريد معرفة مبانيها، وليس غرضنا وصفها. فنحن نريد ان نعرف لماذا جعلت النفقة على عاتق الزوج مثلاً؟ ولماذا يجب ان تعتد المرأة؟ ولماذا يجب قطع يد السارق؟ وما شابه ذلك. فنحن هنا نبحث عن المباني. ومن الطبيعي اننا حين ندرس الاوامر والنواهي، لا يخرج كلامنا عن واحدة من حالتين:

- إما ان نريد معرفة الاوامر والنواهي فقط؛ وهذا هو ما يسمى بالمذهب التحليلي.

- وإما ان نريد استبدالها بشيء آخر، أو اكمالها، أو تعديلها .

وخلاصة القول هي ان كلامنا يكون ـ شئنا ام ابينا ـ ذا طابع معياري وليس وصفياً. فمثلما يقال ان الاحكام تدور مدار العلل، فنحن عندما نعرف العلة يجب ان ينطبق عليها الحكم نفسه حيثما وجدت.

○ ولكن يجب ان نأخذ الفلسفة بمعنى التعقل أو التفكير، ليكون لهذه المعيارية وجه.

❑ التفكير والتعقل لمعرفة الحقيقة؛ إذا كانت هذه الحقيقة في متناول ايدينا ومن نتاج افكارنا، وكانت امراً اعتبارياً؛ بمعنى ان لدينا القدرة على تغييرها والتصرف بها، فالتعقل يعني وضع قواعد معيارية لها. ولكن توجد اشياء اخرى خارج ارادتنا ومتعلقة بالكون والوجود. فمثلاً نستطيع معرفة الله فقط والاذعان لقدرته. ونستطيع معرفة الوجود ولكننا لا نستطيع اصدار الاوامر الى الوجود والى الماهية وما شابه ذلك بأن لا تكون، أو ان نأمر المادة بالحركة اوعدم الحركة. فهنا لا مجال للامر، وانما يوجد مجال للمعرفة فقط. ولكن توجد في تلك العلوم اوامر ونواه، وحينما نتحدث عن الاوامر والنواهي فنحن نتدخل فيها طبيعياً.

○ **وبعبارة اخرى: هناك فرق بين ما «ينبغي ان يُعلم و ما ينبغي ان يفعل». بيد ان المسألة التي يجب الالتفات لها هي ان الحقوق أو الفقه يعملان في اطار «ينبغي ان يفعل» ومعنى هذا انها مُلزِمة. غير ان ما يتعلق بفلسفة الفقه وفلسفة الحقوق ليس «ما ينبغي ان يفعل» بل هو العلم السابق نفسه، ومتعلقه هو العلم السابق على فعل المكلف. وعلى هذا الاساس حينما نقول فلسفة الفقه أو فلسفة الحقوق، فلا شأن لنا بالمتعلق؛ لأنه في الواقع ركن متأخر.**

فائدة فلسفة الفقه

❑ مهمة فلسفة الفقه هي السعي لانزال المطالب ذات الطابع النظري، التي تنظر الى الارض من السماء، الى حيز الواقع الملموس. وإلا فهي إذا عجزت عن الاستفادة من نتائج البحث في الاستنباط فهي فلسفة عقيمة. هذه الفلسفة تلتقي في بعض مراحل سيرها مع علم الاصول، واكثر ما تظهر آثارها فيه وتحدد له مباني الاستنباط. كما ان تشخيص مصادر الفقه يجب ان يدخل

في عداد مهام فلسفة الفقه، من امثال: هل يعتبر العقل المستقل من مصادر الفقه ام لا؟ وما معنى الاجماع؟ وهل للاكثرية اعتبار ذاتي ام لابد من كونها كاشفة عن قول المعصوم؟ وهذه مطالب فلسفية ولكنها متعلقة بذلك الاعتبار: لان الموضوع الاصلي للفقه هو الاوامر والنواهي والتغيير في الالزام الاجتماعي. ومن الطبيعي ان فلسفته لابد وان تتناسب مع ذلك الموضوع. وقد اشرت الى ان فلسفة الفقه ليست فلسفة مجردة وانما هي ((فلسفة تحقيقية وصفية)) اي انها تلاحظ ((ما هو كائن)) ، وتبحث عن اسلوب حل لما هو غير موجود، مع السعي لكي تنتزع منه ((ما ينبغي ان يكون)). وهذه مهمة لا يتأتى للوصف النهوض بها.

o لازال هناك اشكال اود بيانه في النقاط الثلاث التالية:

اولا: عندما ننظر الى مسار وتاريخ المؤلفات التي كتبت حول فلسفة العلوم، نلاحظ ان معنى الفلسفة هنا استقي من ذلك المعنى الميتافيزيقي.

ثانيا: اعتبر مؤلفو فلسفة العلم موضوع هذه الفلسفة هو ذلك العلم نفسه. اي وجوب النظر الى ذلك العلم كوجود وكيان.

ثالثا: نحن لا نواجه فلسفة الفقه والحقوق فحسب، حتى يقال انها محصورة في اطار الاوامر والنواهي. وفلسفات العلوم الاخرى خالية من الاوامر والنواهي. وفي ضوء هذا الوصف نلاحظ انها تضع القواعد وتحدد المعايير وتعين ملاك صواب النظريات العلمية من غير العلمية. اذن ليست مهمتها وصفية بحتة.

○ كلا، ففي الفيزياء ايضاً توضع القواعد والمعايير.

❑ وما وظيفة القواعد في الفيزياء؟ وماذا يفعل بها؟

○ الفيزياء ترفض نظرية ديكارت مثلا؛ لان آراءه لا تنطلق من ارضية خاصة، وغير معززة بالمعلومات الوافية. وقد رفض احد العلماء نظرية ديكارت لهذا السبب. وعلى كل حال تتألف مسائل فلسفة العلوم من هذه القواعد والمعايير والقوانين، وليس من الوصف والتقرير. فكيف اذن يمكن التوفيق بين الفلسفة بمعناها الأصلي (الذي يعني الوصف) وبينٍ ما هو موجود فيما يخص العلوم؟ لقد ارادوا عمليا وصف العلم وتعريفه، ولكن نلاحظهم انساقوا في وادي تقديم الاحكام المعيارية. فهل هذه الطريقة في التوفيق بينهما غير صائبة فيما إذا قلنا ان العلم إذا وصفناه ينسحب الامر تلقائيا نحو تحديد قواعده وقوانينه لاننا سلبناه واقعه وجوهره؟ اي ان الوصف يتحول الى عين الاحكام المعيارية وتتحقق بين هذين الاتجاهين وحدة، وينتهي الوصف اضطرارا بتقديم المعايير والقواعد.

❑ هذا ترتب.

○ الوحدة التي تزعم هنا هي ذلك الترتب نفسه .و قد لا يكون ترتبا في بعض الاحيان، بل هو عينية ووحدة .

❑ كل شخصٍ اول ما يبدأ بالوصف. ومن الطبيعي ان هذا المعنى ينطبق على الحقوق ايضاً. فهناك في القضايا الاجتماعية وفي القضايا الحقوقية سلسلةً من المراتب، وهي موجودة في الفقه ايضاً. فالقانون مثلا لابد وان يكون مطابقاً للدستور حتى يكون له اعتبار. والبعض يقول تكفي سلسلة المراتب هذه لاعتبار اية قاعدة. اي يكفي في تعيين العقود مطابقتها للقانون، ومطابقة القانون مع الدستور.

هذا الكلام وصفي، ويحتمل ان يوجد فيه شيء من المعيارية، ولكنه لا يخلو من شدة وضعف. إذ ليس هناك تفاوت مطلق بين من يكتفي بالوصف، ومن لديه ابداع ومعايير؛ وهذا يعني ان مجال الابتكار والفكر مقول بالتشكيك ويختلف في الشدة والضعف فقط. واما الحقوق فبما ان موضوعها الاصول وتعنى بالاوامر والنواهي، فمن الطبيعي ان يكون الطابع المعياري غالباً فيها على الطابع الوصفي. اما الفلسفة المجردة التي تعنى بالبحث في عالم الوجود، فان الوصف فيها اكثر اهمية من المعايير.

o لغرض تسليط مزيد من الضوء على هذه القضية اشير الى ان العلم شيء آخر غير المعرفة. فالمراد من العلم هو العلم التجريبي (*Science*)، والمراد من المعرفة هي عموم المعرفة (*Knowledge*) التي تشمل العلم ايضا. وعلى هذا يمكن القول: ان الحقوق أو الرياضيات ليس علماً وانما معرفة. ومن الافضل لو يتم الحديث تفصيليا في موضوع معرفة الدرجة الاولى ومعرفة الدرجة الثانية التي جاءت بين ثنايا كلام الاخوة الآخرين. فمتعلق معرفة الدرجة الاولى موضوع تتولد من حوله معرفة. في العلوم الاجتماعية يجري البحث عادة في العلاقات الانسانية، اما العلوم التي تنجم عن هذه العلاقات

فهي: علم الاجتماع، وعلم الانسان، وعلم السياسة، فعالم الاجتماع يبحث في الفئات الاجتماعية والكيانات البشرية، لمعرفة نمط علاقاتها فيما بينها وكيفية تاثير بعضها في سلوك البعض الآخر. اما إذا اريد معرفة ماهية علم الاجتماع نفسه؛ فهل يعني مجموعة الموضوعات العامة فيما يتعلق بالعلوم الانسانية والعلاقات الانسانية؟ كأن ينظر من الخارج الى معرفة علم الاجتماع أو الى علم الاجتماع نفسه (من وجهة نظر اولئك الذين يعتبرونه علما) من اجل معرفة كيفية تطور هذا العلم والتاثيرات التي طرأت عليه. فإذا اردنا اعتبار علم الاجتماع علما (*science*) ما هو المنهج الذي يجب ان نتبعه؟ هل يجب ان نركز على الطريقة المنهجية ام على ذلك العلم والمعرفة التي تم تقسيمها؟

انا ابحث هنا في معرفة الدرجة الاولى نفسها؛ وهي علم الاجتماع وأصفها وأضع احكاما معيارية لها. اذن يجب ان ننظر الى معرفة الفقه من الخارج من منظار فيلسوف الفقه، من غير الالتفات الى فعل المكلف. على اعتبار ان هذا العمل معرفة من الدرجة الاولى. فيلسوف الفقه لا يعنى بفعل المكلف وانما بمعرفة الفقه؛ يريد سبر أغوار خصائص المعرفة الفقهية، وماهيتها، وكيفية تعريفها، ليكون على بينة مما يجب طرحه من معايير، وهنا يأتي ايضا على بحث قواعد وقوانين هذه المعرفة.

وردت في كلامكم نقطة جيدة حول فلسفة الفقه،

وهي مسألة الاخلاق، فعلى فيلسوف الفقه ان يقول: لا يفترض دراسة اي بحث فقهي بمعزل عن بحث الاخلاق. وانا اعتقد ان هذا الموضوع يجب ان يدخل في عداد طموحات فلسفة الفقه.

ويجب ان يكون هناك تمييز ايضا بين فلسفة الفقه وفلسفة الفقهاء. واعتقد ان الكلام الذي اشار اليه الدكتور يقصد به فلسفة الفقهاء، إذ من الطبيعي ان لكل انسان ولكل فقيه نظرته الخاصة؛ الفلسفية أو الميتافيزيقية أو ما شابه ذلك. وهو حينما ينظر الى العالم المحيط به ـ وهذا موضوع لا يختص باصول الفقه ـ لابد وان تؤثر تلك النظرة على رؤيته الكونية. وهذا ما يحدونا الى تحديد هل نريد معرفة تأثير رؤية الفقهاء على الفقه، ام نريد تأسيس فلسفة للفقه، ولسنا نرمي الى معرفة تأثير رؤية الفقهاء على نتاجهم الذي نطلق عليه تسمية المعرفة الفقهية؟ وانا اذهب الى اننا يجب ان نفصل بين هذين الموضوعين ونحث الخطى باتجاه الموضوع الثاني ألا وهو تأسيس فلسفة الفقه، ولا نسير باتجاه معرفة تأثير رؤية الفقهاء على معرفتهم .

❑ إذا اردنا البحث في الموضوعات المتمحورة حول الفلسفة والفرق بين العلم والمعرفة، وهل الفقه علم ام معرفة، فلن يتسنى لنا بحث المطالب الاساسية التي نحن بصدد بحثها. ولكن جاءت ضمن حديثكم جملة اساسية وهي: هل نريد معرفة فلسفة الفقه ام الفلسفة التي اختارها الفقهاء؟ وانا اتفق معكم في الرأي، باننا نريد معرفة فلسفة الفقه وليس الفلسفة التي سار عليها الفقهاء. إلاّ ان احد المآخذ المشتركة في كلامنا عند الادلاء برأينا فيما

يخص عمل الآخرين، هي اننا لا نبحث المجالات الفقهية في كلامنا، وربما نطرح نظريات غير معروفة لدى الآخرين.

فقد نأتي بمثال من علم الكيمياء لنرى ما هي تأثيراته في الفقه، ولكننا نحاول اسناد وتوضيح كلامنا عبر الاستشهاد بالامثلة المتداولة في الفقه. اذن لو اردنا المقارنة بين من ينظر الى الفقه برؤية متفتحة، وبين من ينظر اليه نظرة ضيقة، وكذلك بين من تعاطى الفقه بنحو صحيح، وبين من ركز على التلاعب بالالفاظ الفلسفية في مجال الفقه، فنحن مضطرون الى ذكر اسم الفقيه الذي نحا هذا المنحى؛ من اجل تبسيط ما يدور في خلدي وتسهيل ما اريد الافصاح عنه. وبالنتيجة فانني إذا جئت على المقارنة بين السيد محمد كاظم الطباطبائي، والميرزا النائيني، أو إذا ذكرت اسم الشاطبي، فلا اريد القول ان فلسفتهم فلسفة فقه. فنحن ننظر من زاوية اكثر شمولية. ولكننا إذا لم نكن على معرفة بالمجالات الفقهية لا يتسنى لنا الحصول على النتيجة المطلوبة .

برنامج فلسفة الفقه والحقوق

❑ أُلفت كتب كثيرة في مجال فلسفة الحقوق، وهي قريبة جداً من الفقه. ويقسم الاشخاص الذين ألّفوا هذه الكتب الى فريقين:

الفريق الاول: الفلاسفة الذي تناولوا الحقوق في سياق بحوثهم الفلسفية، من امثال هيجل وكانت وغيرهما.

الفريق الثاني: الحقوقيون من اصحاب النزعة الفلسفية الذين استفادوا من الفلسفة وارادوا استخدام مبانيها في الحقوق.

ونتاج الفريق الاول غير مفيد كثيراً بالنسبة للفقيه، وان كانت تقدم له مباني في بعض الجوانب، إلاّ انها غير ذات فائدة كبيرة من حيث الفروع. والامثلة التي سقناها بخصوص المسائل المتعلقة بفسخ النكاح والطلاق وما

شابه تدعو الى التأمل. في حين لو انني قلت نظرياً فقط: ان المسائل الاجتماعية قد تؤثر في الاحكام الفقهية، من المحتمل ان يكون جوابكم هو، اننا يجب ان نعمل على أن نوجِّه المجتمع صوب الفقه لا ان نوجِّه الفقه صوب المجتمع. غير ان تلك الامثلة التي سقناها دفعت الاخوة الى التفكير في الموضوع. فلأي غرض طرأت هذه التغييرات في الاجتهاد والفتاوى، وخاصة بعد الثورة الاسلامية وفي اعقاب تشكيل مجمع تشخيص المصلحة؟ اليس السبب هو ان المصالح الاجتماعية غيرت نمط نظرتنا وتعاطينا مع الفقه؟

خصصت المجلد الثاني من كتاب «فلسفة الحقوق» لذكر منابع الحقوق، واعتقد انها يمكن الاستفادة منها في الفقه ايضاً. فحينما يريد الفقيه معرفة ماهية فلسفة الفقه، يجب عليه معرفة المنابع التي تفرض عليه هذه الالزامات، هل هي: القرآن، ام السنة، ام العقل، ام الاجماع؟ وهل يوجد ثمة تفاضل بين هذه المنابع من قبيل ترجيح الدستور على القانون؟ وما مدى ارجحية القرآن على السنة؟ وهل ينسخ كلام الرسول القرآن؟ وإذا كان كلام الرسول مساوياً للقرآن من حيث الاعتبار، فما هي مكانة الوحي؛ اي لا يوجد ثمة فرق بين الوحي الى الرسول أو الهام قلبه؟ وهل يعني هذا ان قيمة الوحي تستوي مع قيمة غيره؟هذه المسائل مطروحة على بساط البحث، وانا لا اريد هنا تقديم الحلول لها. ورأيي لا اهمية له في هذا المضمار، وانما المقصود هو طرح المسائل. فهل يمكن للاجماع تقييد السنة أو تقييد مطلقات القرآن؟ لقد مارس الفقهاء هذه العملية في بعض الحالات بدون الالتفات الى مباني عملهم، وتناولوا نمط العلاقة بين الوحي وغيره. فهل الوحي درجة ارقى من علم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم؟ فإذا كانت علاقة كلام الرسول بالوحي كعلاقة غير الوحي بالوحي، كيف يمكن القول بقدرة الرسول على نسخ القرآن، أو تخصيصه؟

يقول البعض: ان كل ما يأتي الى قلب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فهو وحي، سواء كان عن طريق جبرائيل ام لا. وهناك آخرون لا يؤمنون بهذا

الرأي. ما هي مكانة الاحاديث المروية عن المعصوم؟ وما هو واجبنا؟ هل واجبنا اشاعة الدين ام تأسيس الدين؟ وهل يمكن ان تصدر احكام تأسيسية من الائمة تنسخ القرآن ام لا؟ هذه المسائل مطروحة في المصادر الفقهية وتتعلق بالاحكام.

طرحت في المجلد الثالث «منطق الحقوق» الذي يمثل في حقيقته مبادئ الاستنباط، وهو ذو صلة وثيقة بعلم الاصول. فمن جملة الاسئلة المطروحة في هذا المجال: هل فلسفة الفقه هي اصول الفقه؟ ويبدو ان فلسفة الفقه اكثر شمولية من علم الاصول. فقبل الدخول في علم الاصول هناك قضايا كثيرة يجب ان تحل اولا لكي تطبق نتائجها في علم الاصول. إذا كنا نتحدث عن الفقه ونسينا المجال الذي نبحث فيه، نكون كمثل الفيلسوف الذي يدلي برأيه في الحقوق استناداً الى مالديه من معلومات عامة بدون ان تكون له معرفة بالحقوق. ومن الطبيعي ان هذا الاسلوب غير مفيد كثيراً بل يجب الغور في اعماق الفقه. وإذا لم يدخل فيلسوف الفقه في خضم المسائل الفقهية اليومية، فمعنى ذلك انه لا يجد في اعماله اي معنىً لفلسفة الفقه وآثارها.

○ يبدو ان هذه الامور يمكن جمعها كلها في فلسفة الفقه؛ لأن لدينا في فلسفة الفقه مجموعة قضايا مطروحة بصفتها علما ومعرفة في مقابل الفقه. اما المجموعة الاخرى فهي الفقه، وهو من اختصاص الفقهاء. وإذا اردنا جمع الاثنين في مجال تفسير الفقه يتضمن كل واحد منهما جزءا من الفقه؛ اي القسم الذي هو من اختصاص الفقهاء، وهو عبارة عن الاشياء التي تؤثر على استنباط الفقهاء، وبحث مدى تأثير الظروف الاجتماعية على الفقهاء. والقسم الاعظم من الفقه هو عبارة عن المسائل الكائنة في مقابل هذا العلم وهذه المعرفة.

❑ توصلنا في فلسفة الحقوق الى نتيجة مفادها اننا يجب ان نبدأ من المسائل الاساسية العامة، وان نرى ما هو مبنى الحقوق؟ وفي الفقه يجب دراسة مبنى الالزامات والتكاليف من الوجهة الشرعية. وقد نصل الى نتيجة مؤداها ان المبنى هو حكم الله أو اي شيء آخر. ولكن هذه هي صورة القضية. على اي حال هذا الموضوع من المسائل البديهية في فلسفة الحقوق. اما المسألة الثانية فهي البحث في غاية الفقه فهل غاية الفقه اصلاح المجتمع، ام توفير السعادة له، ام تنمية طاقاته الانسانية، ام ان الفقه يحجر على الانسان ويحول بينه بين التفكير ويجعل منه كائناً مطيعاً ومنفذاً للاوامر؟ وما هي صفة القواعد الفقهية؟ وما هي علاقتها بسائر التكاليف الاجتماعية والاخلاقية والحقوقية؟ هذه الامثلة من جملة المسائل التي يجب تحليلها اولاً، ثم تطبيق نتائجها في علم الاصول. كما ان علم الاصول تغلغل ـ وفق احد الاعتبارات ـ في ثنايا فلسفة الفقه. غير ان هذه الفلسفة تستقي في الواقع من: علم الكلام، ومن الفلسفة، والفقه، واصول الفقه، وما الى ذلك، من اجل تشكيل هذا الكيان.

هذه هي مجموعة الافكار التي تدور في خلدي حول هذا الموضوع. فأنا لا ازعم انني مؤسس فلسفة الفقه، ولا ادعو الآخرين الى التمسك بهذا المنهج. وما هذه الآراء إلا اقتراحات واشارات لكي يفكر فيها الآخرون. ففي كل عقل تفكير خاص، قد يأتي بالنتائج المطلوبة التي قد لا يتوصل اليها عقل آخر.

○ الى جانب الاعمال التي يقوم بها الاخوة في قسم الفقه والحقوق، كتبوا ايضا دراسة تحت عنوان «مدخل الى فلسفة الفقه» .

○ نظراً لسعة التداخل بين فلسفة الفقه وعلم الكلام، يمكن القول ان علم الكلام حسم الكثير من المسائل فإذا اعتبر حديث ما كنص ثابت، أو إذا كان اخذ الاطلاق كنص ايضا، يجب العمل وفق هذا

الاطار وعدم الخروج عنه. ومن الطبيعي ان فيلسوف الفقه يطرح بعض المعايير التي قد تتعارض مع الاطار الذي يعمل الفقيه ضمنه فأين يجب حل هذا التعارض؟ اي قد يكون هناك تعارض بين المعايير التي تطرحها فلسفة الفقه، وبين المعايير المطروحة من قبل المعصوم.

❑ نحن لا نريد ازالة تلك العلوم. ففلسفة الفقه اشمل من هذه العلوم الجزئية. وانما نريد بناء علم جديد من مجموع المعطيات التي يقدمها لنا الكلام والفلسفة والمنطق والفقه والاصول، بشكل مشتت ومتناثر؛ لكي تدرس في الحوزات العلمية كمقدمة للاجتهاد، فأنا اشك في ان الذين يزعمون لانفسهم الاجتهاد والتصدي لمقام الفتوى قد درسوا جميع العلوم بشكل كامل. ففي عالم اليوم الذي يتسم بكل هذا الاتساع في العلوم لم يعد هناك مسمى لجامع المعقول والمنقول. في عالم اليوم لا يستطيع احد ان يكون جامعاً للمعقول والمنقول. ولو امكن فياحبذا لو يستطيع المرء استيعاب جميع الامور تفصيلياً، إلاّ ان وجود مثل هذا الفقيه والعالم غير ممكن. اذن فمن الافضل ان ينتقي المرء من العلوم المعقولة والمنقولة ما يتماشى مع عمله. وفي المرحلة الثانية يجب جمع محصلة هذه البحوث المتخصصة في موضع واحد، واستخلاص العناصر الاساسية لفلسفة الفقه وصياغة نظرية من مجموعها. من الطبيعي ان تحديد الاختصاصات يحول دون هدر الطاقات العلمية والتحقيقية، ويمنع تشتت جهودها، ويؤدي الى تركيز قواها في عمل محدد يجب على المتخصصين في الفقه والفلسفة ان يحددوا في كتاباتهم المسائل الكلامية التي تدخل في عداد المتطلبات الاولية للفقيه، والمسائل الاخرى التي تعتبر فرعية أو ثانوية. وهذا مثله مثل الطعام الذي تدخل في مكوناته عناصر اساسية واخرى اضافية تعتبر كفضلات، اما الفضلات فترمى جانباً والطعام الاساسي هو الذي ينتفع منه.

يجب ان ندخل في فلسفة الفقه جميع الامور المتعلقة بالتعقل والتفكير في المسائل الفقهية. وهذه الامور لا يوجد بينها تعارض وانما يوجد بينهانوع من التعاون والانسجام، ألسنا نستعين في الحقوق بعلم الاجتماع؟ ألا نتناول موضوع الحقوق في اطار علمٍ الاجتماع؟ أليس للعلوم الطبيعية تأثير في عملنا؟ لقد اصبح بالامكان حالياً استجلاء الكثير من الحقائق من خلال بصمات الاصابع؛ في حين لم يكن لبصمات الاصابع اي وجود في الماضي، بينما تدخل حالياً ضمن ادلة اثبات الدعاوى. وظهر في عالم اليوم علم نفس متطور اصبح يستخدم حتى في القضاء فإذا انكرنا هذه الحقائق لا يتسنى لنا العمل على نحو صحيح. ونفهم من هذا ان للعلوم الاخرى تأثيراً في عملنا، كما واننا نؤثر ايضاً في عملها. فالتأثير المتبادل بين علم الكلام وعلم الاصول وفلسفة الفقه التي نحن بصدد دراستها شيء لا ينكر. فلا يحق لنا تأسيس شيء، وانما مسار التجربة الفقهية هو الذي سيؤدي حتمياً الى تأسيسٍ فلسفة للفقه، نتوقع ان هذه الفلسفة سيجري تأسيسها؛ لانها تساهم كثيراً في تذليل صعوبات العمل الفقهي، وتعطي للمعلومات المتناثرة نظماً متسقاً. فالعلاقة بين هذه العلوم تسير نحو تزايد مضطرد، ولعله سيأتي اليوم الذي يقال فيه: ان علم الكلام قد ذاب في فلسفة الفقه.

○ لازالت هناك مشكلة مطروحة على بساط البحث، وتلك هي ان السنة اكثر تحررا منا، لان مبانيهم الكلامية توفر لهم مثل هذه الحرية ،اما بالنسبة لنا فالامر ليس كذلك؛ فاذا اراد الفقيه استخدام فلسفة الفقه كعلم تمهيدي لاجتهاده، تراه يواجه مجموعة من المباني الكلامية التي لا تسمح له بالقيام بأي عمل؛ من قبيل عصمة الائمة وحجية السنة وما شابه ذلك. فما هو الموقف ازاء هذه

الميانى؟ الفقيه لا يمكنه التخلي عن مبانيه الكلامية بهذه البساطة، واتخاذ فلسفة الفقه كمنهج له. فإذا حصل تعارض بين نص ديني من القرآن أو السنة مع مصالح المجتمع؛ كأن يقتل المسلم كافرا، فهذه الحالة لها احكام لا يتقبلها مجتمعنا اليوم. فلو انني قتلت مسيحيا في ايران، لا يمكنني القول بما انه مسيحي فان ديته تختلف عن دية المسلم. وفي المقابل يوجد لدي نص قوي فيه اطلاق؛ كأن يكون حديثا متواترا عن المعصوم. فما الذي ينبغي فعله هنا؟

❑ سبق القول مراراً انه لازال من المبكر في هذه المرحلة من التدبر، التفكير في حلول للتفاصيل الجزئية؛ فالامور الجزئية يجب معالجتها ضمن تاريخ الفقه. فنحن قد تراجعنا حتى الآن في الكثير من المسائل اليقينية السابقة، ومن المحتمل ان يحصل مثل هذا في مسائل اخرى، ومن المحتمل ان لا يحصل. لكن المسألة المهمة هي هل تؤثر المصالح الاجتماعية في هذا المسار الفكري ام لا؟ يمكن الاتيان ببعض الامثلة التي تتضح من خلالها كيفية دخول المسائل المستحدثة واثر تغيير البيئة والظروف فيها؛ يوجد نوع من البيع يسمى بيع الكالي بالكالي، وهو بيع يبطله الفقه، ولكن البعض لا يعتبره باطلاً. فقد كانت المحاصيل الزراعية تفيض عن الحاجة، ولا يشتريها احد. غير ان بعض المستثمرين الانتهازيين كانوا يقدمون على شراء جميع المحاصيل الزراعية من الفلاحين من اجل طمأنتهم الى ان منتوجاتهم ستشترى منهم ولن تبور، ولكنهم كانوا يشترونها منهم بثمن بخس وبدون ان يقدموا المال. فهذا البيع يبدو وكأنه نوع من الضمان. وهنا تدخلت الشريعة الاسلامية في هذه المسألة الاجتماعية فحرمت هذا النوع من البيع. إلاّ ان اغلب معاملاتنا التجارية وصفقات البيع والشراء مع الدول الاجنبية تتم وفق قاعدة بيع الكالي بالكالي، كشراء الاسلحة وبيع النفط. ولو فهم الاجانب اننا نحرّم هذا النوع من

التعامل، لاحجموا عن التعامل معنا، أو إذا ارادوا التعامل يشترطون التعامل النقدي. فهل هذا من صالحنا؟

ان الحاجة الاقتصادية هي التي تدفعنا الى دراسة هذه القضية على وجه الدقة والتساؤل: هل شهرة بطلان بيع الكالي بالكالي قد تداخلت مع الضرورات الفقهية الى الحد الذي لا يبيح لنا مخالفتها؟ ولغرض الحصول على جوابٍ عن هذه المسألة نجد انفسنا مرغمين على التفكير فيها، وإذا بذلنا مزيداً من التفكير ينفتح امامنا سبيل حل آخر، فإذا نظرنا اولاً في مفاد الاخبار نفهم ان مصادر فقه الامامية لا يوجد فيها مصطلح الكالي بالكالي، وانما نقرأ في خبر مستند البطلان «لا يباع الدين بالدين» . اذن فالمنهي عنه هو بيع الدين بالدين. وهذا الدين على نوعين: فقد يصبح موضوع المعاملة بموجب عقد البيع ديناً، وقد يكون قبل البيع ديناً ويتخذ كموضوع للمعاملة. والقدر المتيقن ان موضوع النهيٍ هو الدين الذي كان ديناً قبل المعاملة، وليس ما يصبح بموجب عقد البيع ديناً. فإذا قبلنا هذا التحليل يصبح بيع الكالي بالكالي صحيحاً.

انني اتعاطى مع الفقه منذ سنوات طويلة، وتوجد في ذهني امثلة كثيرة في هذا المجال. اما ما يشغل ذهني في الوقت الحاضر فهو الى اي مدى يمكن الصمود بوجه الشهرة التي لا تتماشى مع المتطلبات الاجتماعية؟ وهذه من جملة الامور التي تبحثها فلسفة الفقه . إذ يمكن من بعد تعيين الفلسفة ومنهج البحث المناسب تقديم اسلوب الحل المناسب لكل مورد. اشير على سبيل المثال الى ان التأمين من جملة الامور الضرورية للبلد ولا يمكن الاستغناء عنه. فقد تغيرت المصالح، وبما أنّ عقد التأمين يبدو على الظاهر وكأنه معاملة غررية، فهناك شكوك في الزاميته. فإذا كنا لا نهتم لهذه المصالح يمكننا السير على ذات المنهج الذي سار عليه القدماء، ولكن طالما كان هناك حافز يدعونا الى رعاية المصالح الجديدة، فنحن مضطرون للتفكير في هذا الموضوع. ويمكننا ان نفهم من خلال ادنى تدبر ان الغرر الذي يسبب شبهة بطلان التأمين في الفقه،

يـزول بحسـاب الاحـتمالات في عمـل المؤمـنين. اي ان المؤمـن (صـاحب شـركة التـأمين) يقـارن مجموع المخاطر الموجودة في المجتمع مع مجموع مبلغ التأمين الـذي يتقاضـاه. وإذا كـان الامـر كذلـك، لا يـبقى اي غـرر في المعامـلة، فشـركات التـأمين لا تخسـر لانهـا تحتسـب الاحتمالات بالشـكل الـذي يجعلها تـربح. وعلـى هذا الاساس ليس هناك من غرر في هذا العقد.

وعلى الجانب الآخر نرى من خلال استقراء الفقه ان الكثير من المعاملات الغـررية قـد ابيحت، بسـبب شـدة حاجـة الـنـاس لهـا، وحصـل تسـاهل في لـزوم معـلومية الوضـع الحـالي لموضـوع المعامـلة، مثـلما يشـكك بعـض الفقهـاء في دلالـة النهي عن المعـاملة في بطلانها.

ان فلسـفـة الفقـه تقـدم المـنهج الـذي ينبغي اتبـاعه في التفكير وفي سير حـركة الذهـن الفقهـي. يـنـبغي ان نعيد النظر في جميع المعلومات السـابقة، وخاصـة فيما يتعـلق بالشـهرة؛ لـنرى هل هنـاك اسـاس للشهـرة «رب شهرة لا اصل لهـا» ، الـتي جعلتـنـا نـنظر الى بعض القضايا كضرورات دينية تكبل ايدينا، بينما قد لا تكون هـذه الامور نصاً ولا ضرورة لها؟ نعم، من المحتمل ان يمرّ الفقيه السطحي على امثال هذه الامور مروراً عابراً ولا يدقق النظر فيها، إلاّ ان فيلسوف الفقه مدعو الى مـزيد مـن الـتعمق في هـذه المعـاني، والتوصـل الى نـتائج لم يتوصـل اليهـا اسلافنا، وذلك بفضل ما يحمله من نظريات في فلسفة الفقه.

وتوجـد في هـذا الصـدد امثلة كثيرة تدفعنا الى التفكير والتأمل، وقد يقودنا التفكير في مبانيها الى اختيار رأي جديد بشأنها. لا اريد القول ان آراء الماضين كانت خاطئة وآراءَنا صائبة، وانما اقصد ان خيـار الاجتهاد يجب ان لا يُسلب من الجيل الحاضر، واننا يجب ان لا نسير معصوبي الاعين على خطى المنهج الفكري للقدماء، بحجة انهم فكروا على هـذا الـنحو، وانـتجوا هذا النمط من التراث الفقهـي الموجـود حاليـا. فـنحن لدينـا أسـلوب آخر من الحيـاة تغيّـر فيـه

نمط الفهم، ولابد ان يكون لدينا منهج آخر في الاستنباط يتناسب مع تفاوت الادراكات.

لقد طرحت في سياق تطبيق هذا المنهج الفكري آراء لم تسترع في بداية الامر اي اهتمام، وذلك لعدم انسجامها مع الاذواق والامزجة. فحين تدوين لائحة القصاص اشير فيها الى ان القتل جريمة خاصة، ولكنني اعتقد ان هذا الحكم لا يتماشى مع روح المجتمع الاسلامي، بحيث يأتي كل من لديه مال ويقتل من يشاء ظلماً وعدواناً، ويستغل حاجة أُسرة المقتول ويقدم لها مبلغاً من المال كدية عن القتل، ويعتبر نفسه بريء الذمة.

فقد تبين لي من بعد التدقيق في آيات القصاص ان لولي الدم سلطاناً: (ومن قُتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً)[10]، ولكن ما معنى السلطنة المقررة هنا لولي الدم؟ من الطبيعي انها تعني حق اختيار العقوبة، إما القصاص أو الدية، وليس اختيار التبرئة من الجريمة، واختيار الدية لا يستلزم العفو عن القاتل. وتبادر الى ذهني في سياق هذا الجهد الفكري ان الآية الشريفة (من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعاً)[11] التي يقول فيها المفسرون ان جريمة قتل الفرد تعادل جريمة قتل الناس جميعاً، وهذا المعنى تترتب عليه نتيجة اكثر اهمية. اما الحقوقي فلا يعنى بالذنب ولا يفكر في الثواب والعقاب الاخروي، وانما يُعنى بالالزام الاجتماعي. والذي استشفه من الآية الشريفة: (فكأنما قتل الناس جميعاً)هو ان للقتل بُعداً اجتماعياً وعمومياً، وبعبارة اخرى ان هذه الآية جاءت بمثابة انذار الى ان القاتل لم يقتل فرداً فحسب. وانما فرط عقد الامة واشاع الفوضى ونقض الامن العام. والسبب الذي يجعل قتل الفرد الواحد بمثابة قتل لكل الناس ليس هو ان ذنب قتل الشخص الواحد يعادل ذنب قتل الناس جميعاً.

---

(١٠) سورة الاسراء: ٣٣.

(١١) سورة المائدة: ٣٢.

فالتفسير الذي يذهب اليه المفسرون يحمل طابعاً اخلاقياً ولكن ليس له اي اعتبار حقوقي ولا يقنع به الحقوقيون. وقد اصبح هذا الرأي موضع قبول لاحقاً، واتخذ على شكل بحث تغريري حالياً. وهذا هو ما طرحناه منذ البداية وقلنا: إن القاتل يجب ان يعزر بسبب الصبغة العمومية للجريمة التي اقترفها، هذا فضلاً عن دفع الدية. صحيح ان عفو ولي الدم عنه يعفيه من القصاص، ولكنه يجب ان يعزر. فالشخص الذي يخل بالنظام العام ويقتل شخصاً آخر يجب ان لا يترك بدون عقوبة حتى وان دفع الدية. يعزى سبب الاختلاف في مثل هذه الموارد الى طبيعة نظرة الفقيه الى الفقه؛ فالفقيه الذي يحمل ذوقاً فلسفياً وينظر الى الامور في اطار اكثر شمولية لا ينظر الى الحكم بصفته نصاً، وانما يبحث عن اسلوب لتخريجه ولا يتوقف عن التفكير. وقد يكون تخريجه معقولاً أو غير معقول، ولكن لا ينبغي التردد في التفكير فيه من اجل التوصل الى اسلوب حل مناسب. وتكمن أهمية تأسيس فلسفة الفقه من اجل توفير هذه الامكانية. ومن المحتمل ان تطرح مئات الآراء المغلوطة في هذاالسياق، إلاّ ان تلاقح الافكار يفضي بها الى النضوج ويساعد على سيادة العقل، وتجد كل مسألة اسلوب الحل المناسب لها. ولغرض ازالة الاشكالات والشكوك، هناك اسلوبان للحل، هما:

الاول: ان نغطي الاشكالات ونطمسها.

الثاني: ان نفتح الجرح ونبحث عن علاج له . اما السبب الداعي الى تدوين فلسفة الفقه كعلم يدخل في الحوزات العلمية في عداد مقدمات الاجتهاد، فهو لغرض معالجة العُقد وللتفكير بوضع حل لها. وليس المقصود هو تجاهل المباني الفقهية وعدم الالتفات لضرورات الدين، وانما المقصود هو تقديم العون للفقه. من المحتمل ان تواجه الحلول بالرفض أو القبول، إلاّ ان الغاية المنشودة هي فتح باب البحث والنقد. اعتقد اننا مكلفون بفتح هذا الباب ليدلي المحققون بآرائهم بكل حرية، ويقدموا ما لديهم من بحوث وانتقادات، لتكون الآراء المنسجمة مع المباني موضع اهتمام وقبول، والآراء المتعارضة مع مبادئ الدين موضع رفض.

فلسفة الفقه *

ندوة شارك فيها:

١ ـ السيد مصطفى محقق داماد ـ استاذ في الحوزة العلمية والجامعة.

٢ـ الاستاذ مصطفى ملكيان. استاذ في الحوزة العلمية والجامعة.

٣ ـ الشيخ صادق لاريجاني ـ استاذ في الحوزة العلمية والجامعة.

٤ـ الشيخ علي عابدي شاهرودي ـ استاذ في الحوزة العلمية.

---

* نقد ونظر، ع ١٢. قضايا اسلامية معاصرة، ع١٣.

○ هل ثمة علم يمكن أن يسمى فلسفة الفقه؟ وهل بالإمكان إرساء دعائم مثل هذا العلم، والعمل على إيجاده؟ وإذا كانت الإجابة إيجابية، فما هو التعريف الممكن لهذا العلم؟

❑ مصطفى محقق داماد: لسنا ملزمين بتكوين فرع علمي جديد للفقه، يأخذ عنوان «فلسفة الفقه» . ولكن بناءً على ما هو موجود بالنسبة للعلوم الأخرى، من قبيل فلسفة العلم، وفلسفة الحقوق، وما الى ذلك، نستطيع وضع تعريف معين لفلسفة الفقه.

هناك العديد من البحوث والقضايا العقلية يمكن أن تمتثل أمامنا عند دراسة المسائل الفقهية، وليست هذه البحوث والقضايا هي ما يمكن اعتباره «فلسفة الفقه» ، وإنما يبدو التعريف الأسلم لفلسفة الفقه اعتبارها مجموعة البحوث العقلية السابقة للفقه. والمراد بالبحوث العقلية السابقة للفقه (أو القبلية) هي تلك الأبحاث التي ينبغي الوصول بشأنها الى نتائج متينة بالبراهين العقلية، قبل الدخول في حيّز الفقه، لكنها لا تعتبر إطلاقاً من المسائل أو البحوث الفقهية. فمن الواضح والمتفق عليه أن قضايا كل علم هي كل المحمولات على موضوع العلم. وإذا كان «موضوع كل علمٍ ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية» ، فإن موضوع علم الفقه هو «أفعال المكلفين» . إذن فمسائل علم الفقه ما يحمل على أفعال المكلفين وحسب، دون القواعد الفقهية والضوابط والمقاصد الفقهية. فلكل من قواعد الفقه والنظريات الفقهية والضوابط الفقهية والمقاصد الفقهية تعريفها المستقل.

والبحوث التي أسميتها قبليات فقهية، ترتبط بطبيعة الحال بعلم الكلام، وهي ليست من أصول الفقه، بالرغم من أنها قد تدرس أحياناً في أصول الفقه؛ لأن علم أصول الفقه علم ذرائعي آلي موضوعه «الحجة في الفقه» . وينقل عن السيد حسين البروجردي أنه كان يقول: كل ما هو حجة في الفقه فهو موضوع لعلم الأصول، ولابد للقضايا التي تبحث في علم الأصول أن ترجع بنحو من الأنحاء الى «الحُجيّة» ، فتعتبر حججاً شرعية عليه، فإن فلسفة الفقه هي المباحث العقلية قبل الفقهية، والممتزجة عادةً بالقضايا الكلامية.

❑ مصطفى ملكيان: أجل .. يمكن أن يكون هناك علم باسم «فلسفة الفقه» ، على الرغم من أنه لم يظهر لحد الآن كعلم مدوّن مستقل ومتكامل.

طوال تاريخ الفكر الإسلامي طرحت تعاريف متعددة لعلم الفقه، تشترك في بعض النقاط وتفترق في بعضها، فتارة عرّفوه بأنه «العلم بالأحكام الشرعية العملية» الناتج عن «الأدلة التفصيلية لتلك الأحكام» ، وتارةً اعتبروه «العلم بمجموع الأحكام الشرعية الفرعية الكلية، أو الواجبات التي يضعها الشارع أو العقل ، في حال عدم وجود واجبات القسم الأول» .

ومهما كان تعريف علم الفقه، فان موضوعه ليس فرعاً علميا «*discipline*» وعليه فإن هذا العلم من علوم الدرجة الأولى. أما إذا وُجدَ علمٌ يكون موضوعه علم الفقه (الذي هو بحد ذاته فرع علمي) ، فانه سيكون بلا شك من علوم الدرجة الثانية. ويسمى «فلسفة علم الفقه»، أو باختصار «فلسفة الفقه».

وهذا العلم الجديد، أي فلسفة الفقه، يتحدث عن علم الفقه كما ذكرنا. وكل ما يقال عن علم الفقه يمكن أن يدخل في دائرة اهتمام فلسفة الفقه. وللمثال نشير الى ما سمّاه الماضون بالرؤوس الثمانية للعلم، فإذا أردنا تطبيق ذلك على علم الفقه، لكان ذلك من اختصاص فلسفة الفقه. أي أن تعريف علم الفقه، وموضوعه ، وغرضه أو الغاية منه، وفائدته، ومرتبته بين العلوم، ومبدعه ومدوّنه، ولائحة القضايا المطروحة فيه، ونواحيه التعليمية، تنتمي جميعها الى

فلسفة الفقه (واضح أنني هنا لست بصدد أي نفي أو إثبات لأصل الرؤوس الثمانية التي وضعها القدماء).

والنتيجة هي أن فلسفة الفقه إذا كانت علماً موضوعه علم الفقه، فهي علم ممكن، إذ ما هو المانع من ظهور علم موضوعه أحد العلوم الموجودة؟ وفلسفة الفقه في هذه الحالة ستكون كفلسفة الرياضيات أو فلسفة المنطق أو فلسفة الفيزياء أو فلسفة الأحياء أو فلسفة علم النفس أو فلسفة الاقتصاد، وهي جميعها علوم موضوعها علوم أخرى.

ولكن لا يكفي القول: إن فلسفة الفقه علم موضوعه الفقه، فلابد من توضيحات أخرى لتبيين مفهوم فلسفة الفقه.

الإنسان المسلم يعتبر مجموعة من النصوص نصوصاً دينية مقدسة. وثمة مسألتان مهمتان تطرحان فيما يتعلق بهذه النصوص:

أولاً: من أين لنا أن نتأكد أنَّ هذه النصوص صدرت حقاً عمّن تنسب إليهم (مسألة وثاقة النص)؟ فالشيعي الاثنا عشري مثلاً، لديه نصوص مقدّسة تحتوي كلام الله عز وجل وأربعة عشر إنساناً يعتبرهم معصومين عن الخطأ. والسؤال الأول الذي يتفتح في ذهنه : هل النصوص المتضمنة لأقوال الله والمعصومين هي كذلك بالفعل ؟ أي ما هو الدليل على أن هذه النصوص هي فعلاً أقوال وأفعال وتقارير أولئك النفر من الناس؟

ثانياً: على افتراض صحة صدور هذه النصوص عمّن تُنسَب إليهم ، من أين لنا أن نعلم أن مضامين هذه النصوص مضامين حقة صحيحة لا خطأ فيها؟ والحق والصحة هنا يفيدان معاني أعم وأوسع من معنى «الصدق» ، تشمل القضايا الإخبارية والإنشائية. فما هو البرهان على أن كل ما يقوله هؤلاء الأشخاص صحيح وحق؟ وعلى أقل تقدير ما هو الدليل المسبق على أحقية ما يقوله أولئك النفر (مسألة قداسة النص)؟

بعد أن يعالج المسلم هاتين المسألتين ويصل فيهما الى نتيجة مقنعة ، يتفطّن الى أن القضايا المطروحة في النصوص الدينية المقدسة تنقسم للوهلة الأولى الى قسمين: القضايا التي تحكي الواقع. والقضايا التي ترسم الواجبات. والالتفات الى هذا التصنيف يقوده الى طرح مسألتين أخريين.

ثالثاً: ماذا تقول النصوص الدينية بخصوص عالم الواقع (بالمعنى الواسع لكلمة الواقع)؟ فما هو الخطاب الديني المودع في النصوص حول عالم الأنفس وعالم الآفاق ، وعالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة، وحول الماضي والحاضر والمستقبل، وحول الدنيا وما قبلها وما بعدها، وعن الله والإنسان وباقي الموجودات و...؟ وعموماً ما هي الصورة التي ترسمها النصوص الدينية لعالم الوجود؟

رابعاً: ماذا يقول النص الديني حول واجبات الإنسان تجاه ربه ونفسه والآخرين والبيئة التي تحيط به؟

جواب هذين السؤالين يكمن في تفسير النصوص المقدسة، وجواب السؤال الثالث يضع ركائز الرؤية الكونية الدينية، بينما جواب السؤال الرابع يرسم معالم النظم الفقهية والأخلاقية في الإسلام.

ثم يأتي الدور لطرح ومعالجة مسألتين أخريين:

خامساً: كيف يمكن تبرير (*justification*) جميع أبعاد الرؤية الكونية الدينية، والدفاع عنها إزاء إشكالات وشبهات الآخر؟

سادساً: كيف يتسنّى إثبات جميع مكوّنات النظام الفقهي (أو النظم الفقهية والأخلاقية) في الدين والدفاع عنها؟

الخوض في المسألة الرابعة من مهمة علم الفقه (أو علمي الفقه والأخلاق). فمهمة الفقه استنباط كافة الواجبات الدينية التي يجب على الإنسان الالتزام بها من النصوص الدينية. وليس للفقيه من وظيفة سوى التدليل على أن جميع الواجبات المحددة للإنسان تستند الى نصوص الدين.

أما الاضطلاع بالمسألة السادسة، وهي مسألة مترتبة على المسألة الرابعة فإنه من مهام علم الكلام. هذا مع أنني ذكرت في موضع آخر (نقد ونظر، السنة الأولى، العدد الثاني، ص٣٥) أن علم الكلام بالشكل الذي نراه في الثقافة والفكر الإسلاميين، لم ينهض لحد الآن بهذه المهمة. عالم الكلام بقبوله لرأي الفقيه (أي على افتراض أن الواجبات التي يعيّنها الفقيه للإنسان تستند حقاً الى النصوص الدينية المقدسة) ينبغي أن يتصدى للدفاع عن صحة هذه الواجبات وأحقيتها ويقدم التبريرات للأحكام القيمية التي يتوصل إليها الفقيه.

أما المسألتان الثالثة والخامسة، فقد اعتبرها المتكلمون منذ القدم ضمن دائرة اختصاصهم. مع أنني سبق أن ذكرت في نفس الموضع أن اهتمامهم انصب على أهم أجزاء الرؤية الكونية الدينية (التوحيد والنبوة والمعاد).

والمسألة الثانية أيضاً كانت تعتبر دائماً من وظائف علم الكلام، فهنالك كان المتكلمون يستدلون ببعض صفات الله تعالى، كالعلم المطلق وخيره المطلق على صحة كلامه الوارد في القرآن الكريم. ولإثبات أحقية كلام الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته عليهم السلام، استدلوا بعصمتهم وطهارتهم المطلقة من كل أنواع الأدران.

أما المسألة الأولى ، أي كيف نعلم أن النصوص التي في أيدينا صدرت فعلاً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأئمة الدين عليهم السلام؟ فإحرازها بالنسبة للقرآن الكريم يتأتى عن طريق تواتره، وبالنسبة للأحاديث والروايات عن طريق قواعد علم الرجال.

بهذه الإيضاحات نقترب شيئاً فشيئاً من مفهوم فلسفة الفقه. لاشك أن التطرق للمسألة الرابعة لا يتوقف إطلاقاً على الخوض في المسألتين الخامسة والسادسة، بمعنى أن علم الفقه لا يتوقف على تلك الأجزاء من علم الكلام التي تتولى معالجة المسألتين الخامسة والسادسة، فهو غني تماماً عن هذه

الأجزاء، ولكن هل ترتهن المسألة الرابعة بالمسائل الأولى والثانية والثالثة؟ هنا يبدو أن القضية مرتهنة تماماً ، أي أن المسألة الرابعة تتوقف على الأولى والثانية وأجزاء من المسألة الثالثة. بمعنى أن الفقيه من أجل أن يدلل على أن واجبات الناس هي حقاً هذه التي يطرحها ، عليه إثبات:

أولا: أن النصوص التي استخلصت منها الواجبات تتمتع بوثاقة عالية.

وثانيا: أن الذين صدرت عنهم هذه النصوص لا يتكلمون إلاّ الحق.

وثالثا: هنالك حياة بعد الموت، ونظام الوجود نظام قائم على العمل والجزاء و.. . ولابد له أيضاً من اثبات صحة ومتانة المنهج التفسيري الذي استنبط به الواجبات من الكتاب والسنة.

إذن على علم الفقه إثبات أربعة أنواع من المسائل؛ ليصل الى مبتغاه. واثبات كل واحدة من تلك المسائل يرتكز على إثبات طائفة جديدة من المسائل الأخرى ، وهلمَّ جرّاً.

ولكن من ناحية أخرى لا يوجد أي علم بما في ذلك علم الفقه، يستطيع إثبات جميع المسائل والقضايا التي يستعملها، وليس أمامه سوى أن يفترض صحة الكثير منها ليباشر عمله، فهو يفترض صحة القضايا والمسائل التي لاتعد جزءاً من مسائله، وهي قضايا ومسائل تعتبر قبليات ومفروضات ذلك العلم. وعلم الفقه كباقي العلوم له مفروضاته وقبلياته (وبتعبير القدماء مبادئه التصديقية)، أي أنه يعتقد بصدق قضايا وآراء من دون أن يقيم على ذلك دليلاً، وقد تكون هذه المفروضات شعورية أو لا شعورية، وقد تكون صريحة أو مضمرة، لكنها ضرورية للسبب الذي ذكرناه.

الأنواع الأربعة من المسائل التي أشرنا إليها هي مفروضات علم الفقه. ومفروضات كل علم تستعمل في موضعين أساسيين:

الأول: مقام النظر للأشياء والأمور.

والثاني: مقام الاستدلال والاستنتاج.

والفقيه يستعمل هذه المفروضات في نظرته للقرآن والروايات ويستعين بها كذلك في استدلالاته واستنتاجاته الفقهية.

وتشخيص مفروضات علم الفقه وتصنيفها والبحث النقدي فيها وإثباتها (إن أمكن ذلك) من اختصاصات فلسفة الفقه. وقبل أن نزيد من توضيح هذا المعنى من المناسب التدقيق أكثر في هذه المفروضات (القبليات) وأنواعها:

١ - المفروضات المفضية الى القطع أو الظن القوي بوثاقة النصوص الدينية. وقد قيل: إن الفقهاء يستفيدون وثاقة القرآن عن طريق التواتر، ووثاقة الأحاديث والروايات بواسطة قواعد علم الرجال. ولكن ينبغي الالتفات الى أن ما يسلّم به الفقهاء من أخبار متواترة ، وأخبار محفوفة بالقرائن، وإجماع كاشف، وبناء العقلاء، أو سيرة المتشرعة الكاشفة عن رأي المعصوم، وارتكاز المتشرعة وما شاكل، هي في الواقع مسائل ترتبط جميعها بمنهجية العلوم التاريخية؛ لذلك لا يستطيع الفقهاء إغفال مفروضات ومعطيات مناهج العلوم التاريخية الحديثة، وإنما لابد من التأثر بها.

ففي مجال المفروضات التي يستعملها الفقهاء، ثمة الكثير من الاشكالات والتساؤلات لا يمكن ولا ينبغي تجاهلها أو إغفالها. أفلا يعني تسامح بعض الفقهاء في وثاقة الأحاديث وتشدّد بعضهم الآخر في هذه الوثاقة ، أن أساليب بحثهم في المعطيات التاريخية ليست أساليب علمية ممنهجة؟ وهل يكشف علم الرجال وقواعده عن الجعل والدس والوضع العمدي ، أم أنه يكشف أيضاً عن السهو والاشتباهات والضعف والافتقار الى المقومات العلمية اللازمة للوصول الى أحاديث المعصومين عليهم السلام؟ وهل العقل والضبط والعدالة والإسلام (أو التشيع) هي الشروط اللازمة في الراوي لقبول روايته ، أم أنها شروط كافية ، أم لازمة وكافية في أن واحد؟ ثم هل هذه الشروط الأربعة ممكنة الضبط والتحديد والقياس العيني (*objective*) الدقيق أساساً، أم أنها تطلق على الرواة بحسب الأذواق والميول؟ وهل أسباب الكذب محصورة بالمصالح

والأغراض والحب والبغض، كي نكتفي بشرط العدالة سداً يحول دون تسرب الروايات الكاذبة ؟ ثم هل خضعت مسألة «الحب» هذه للتدقيق الوافي ؟ وإذا كان جميع الرواة مسلمين (أو إماميين) أفلا يجعلهم هذا الأمر أصحاب منافع وميول نفسية مشتركة؟ وهل تقود المنفعة أو الميل النفسي الى الصدق أكثر ، أم الى الكذب ؟ وفي قبول أو عدم قبول الخبر الواحد أفلا يجب التفريق بين أن تكون طبيعة الواقعة تقتضي تعدد الشهود، وبين أن لا تقتضي ذلك؟ وماذا يجب أن تصنع إزاء إمكان أو امتناع وقوع الخبر؟ وهل للنقد الأدبي لنصوص الأحاديث والروايات دور في قبولها ورفضها أم لا؟ هذه الأسئلة والعشرات غيرها تلقي على كاهل فلسفة الفقه مسؤولية المقارنة بين قبليات علم الفقه وبين ما يتوفر اليوم من منهجية العلوم التاريخية ، واستخدام هذه المناهج الحديثة في تصحيح وتكميل المفروضات.

٢ ـ المفروضات المؤدية الى جزم الفقيه بحقانية أقوال وأفعال وتقارير أئمة الدين. وهذه هي المفروضات التي تقنع الفقهاء بعصمة أئمة الدين، وما قيل عن المعاجز وتنصيص الأنبياء السابقين وجمع الشواهد والقرائن، مما يستند إليه صدق نبوة الرسول الأكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وما قال به فقهاء الشيعة من عصمة المعصومين الأربعة عشر وحجية أقوالهم وأفعالهم وتقاريرهم، تنفع جميعها في هذه المهمة. وقد اعتبر الفقهاء هذه الفئة من المفروضات صحيحة، وتركوا إثباتها على عاتق علماء الكلام. وهذا ما يبرر دخول فلسفة الفقه الى حيّز «فلسفة الدين» وحيّز «الكلام الإسلامي» ، لكي تتضح عن هذا الطريق مفاهيم مثل النبوة والإمامة والعصمة وعلم الغيب والمعجزة. هذا أولاً ، وثانياً لكي تُستحصل براهين متينة لصالح هذه المفروضات، فمثلاً بعد التشخيص الدقيق للمراد من «المعجزة» ينبغي التحقيق في هذه الأمور:

أ ـ هل المعجزة ممكنة الوقوع؟

ب ـ هل حصلت معجزة على امتداد التاريخ. وتحديداً هل صدرت معجزة عن النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم ؟

ج ـ على ماذا يدل وقوع المعجزة: على وجود الله أم على صدق نبوة صاحب المعجزة، أم على حقانية الدين، أم أفضلية قوم على باقي الأقوام، أم أنها لا تدل على أي من هذه الأمور، وإنما هي آية على وجود علم وقدرة لدى صاحب المعجزة يفتقر إليهما سواه؟

٣ ـ مفروضات عالم الواقع (*factual*) التي لابدَّ للفقه منها، كوجود الحياة بعد الموت، وأنَّ نظام الوجود نظام أخلاقي، أي أنه نظام عمل وجزاء تختلف فيه عاقبة الإحسان عن عاقبة الإساءة. والسعادة والشقاء في العالم الآخر مرتهنان بسلوك الإنسان في هذا العالم ، كما يرتبطان بالنية في أداء الأعمال.

٤ ـ المفروضات التي تقوم عليها صحة تفسير الفقيه للنصوص الدينية (المفروضات التفسيرية) ، وهذه الفئة من المفروضات هي بلا شك من أحوج مفروضات علم الفقه الى التخصّص؛ ولذلك ربما كانت أهم المفروضات ، فمن ناحية لا ريب في أن مهمة الفقيه تفسير النصوص الدينية الخاصة بواجبات الإنسان، وترتيب نظام متكامل من الواجبات الإنسانية، ومن ناحية أخرى لا ريب أيضاً في أن نظرة الفقيه الى القرآن والروايات والى الباري عز وجل ورسول الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم تؤثر في نوعية تفسيره للنصوص. والتفسير الأقوى هو الذي يبتني على مفروضات أقوى. وهكذا فان التدقيق في هذه المفروضات عملية في غاية الأهمية تقع على عاتق فلسفة الفقه، ويتوزع هذا النوع من المفروضات ذاته الى عدّة أنواع فرعية:

٤:أ ـ المفروضات الخاصة بدائرة الفقه، وهي المفروضات التي تناقش هل الإطار الفقهي يشمل الأفعال فقط أم يتضمن الأوضاع أيضاً؟ وفي حيّز الأفعال ، هل المقصود الأفعال الظاهرية والجوارحية فقط، أم الأفعال الباطنية والجوانحية أيضاً؟ وهل يعنى الفقه بجميع الأفعال (الظاهرية والباطنية) أم

ببعض الأفعال دون غيرها؟ وهل هنالك مناط لتحديد الأفعال التي يُعنى بها الفقه؟ ثم هل الفقه يحدد الأحكام والواجبات في بادئ النظر (*prima facie*) فحسب ، أم إضافة الى ذلك، يحدّد الأحكام في مقام العمل (*actual*) أم علاوة على هذا وذاك يُرسي دعائم نظم متكاملة، أم أنه إضافة الى كل هذا يرسم برامج ...؟ وبتعبير آخر ما هو المعنى الصحيح لشمولية الفقه؟

٤:ب . المفروضات الخاصة بغايات الفقه، فهل غاية الفقه ضمان السعادة الأخروية وحسب، أم أنه يضمن سعادة الحياة الدنيا أيضاً؟ وفي نطاق الحياة الدنيوية ، هل يرمي الى تلبية الحاجات المادية والمعيشية ، أم الى سد الحاجات الروحية المعنوية، أم يهتم بكلا النوعين من الحاجات؟ وماهي مصاديق الحاجات التي يلبّيها الفقه؟ هل بعض الواجبات الدينية التي يحددها الفقه تضمن السعادة الأخروية، وبعضها يضمن السعادة في الدنيا؟ وبعضها يهدف الى تلبية حاجات الانسان المادية، وبعضها الآخر هدفه سد متطلبات البشر المعنوية، وبعضها خاص بالوضع الفردي للإنسان، وبعضها بوضعه الاجتماعي، وبعضها يسد الحاجات المؤقتة، وبعضها يرفع الحاجات الدائمية؟ وإذا كان الجواب ايجابياً، فكيف نعلم أي التكاليف يضمن أي الحاجات؟ وهل إفشاء العدل هو الآخر من غايات الفقه؟ وإن كان الأمر كذلك فما معنى العدالة هنا؟ وهل يأخذ الفقه بنظر الاعتبار المصالح والمفاسد؟ وما هو المعنى المراد من المصلحة والمفسدة في هذا المقام؟ وهل يراعي الفقه ما يرغب فيه الناس وما لا يرغبون فيه ؟ وكيف يحصل ذلك؟ وما هي وسيلة الفقيه الى معرفة الإجابات الصحيحة عن هذه الأسئلة؟ (ثمة عناوين معروفة مثل مناط الأحكام وفلسفة الأحكام وعلة الأحكام وحكمة الأحكام تعنى بهذه الأسئلة).

٤:ج . المفروضات الخاصة بمصادر الفقه، وفي هذا الإطار نسأل، ما هو الدليل على عدم كفاية النصوص الدينية من كتاب وسنة على تحديد جميع واجبات الإنسان، حتى نلجأ الى العقل والإجماع؟ وما هي لوازم القول بعدم

كفاية القرآن والسنة؟ وهل الفقهاء على علم بجميع هذه اللوازم والتبعات؟ وهل هم ملتزمون بها؟ ما هو عدد المصادر الأخرى غير الكتاب والسنة؟ وما هو الدليل على مصدرية ما اعتبره الكثير من الفقهاء على امتداد تاريخ الفقه، مصادر فقهية، مثل: الإجماع، والعقل، والقياس، والاستحسان، والعرف، والشرائع السابقة، والمصالح المرسلة، وفتح الذرائع وسدّها، ومذهب الصحابي؟ وفي خصوص الكتاب والسنة هل يصح القول: إن الكتاب والسنة ذاتيهما مصدر فقهي، أم المصدر هو تفاسير الكتاب والسنة؟ وهل للعلوم البشرية تأثير في تفسير الكتاب والسنة؟ وهل المراد بالعقل المعتبر من المصادر الفقهية هذه المعارف والعلوم البشرية؟ وإذا كان الجواب ايجابياً فما هو التكليف إذا تعارضت العلوم والمعطيات البشرية (المقصود بالعلوم البشرية هنا معناها العام وليس العلوم التجريبية فقط) مع معطيات الكتاب والسنة المتأتية عن التفسير؟ وهل من الصحيح التلازم العقلي بين حكم العقل وحكم الشرع، بمعنى أن العقل إذا حكم بحسن أو قبح أو صواب أو خطأ أو وجوب عمل معين، يتحتّم على الشرع أن يكون حكمه متطابقاً مع حكم العقل؟ وما هو الدليل على ذلك؟ وأي العقول ينبغي للشرع أن تتوافق أحكامه دائماً معه؟ هل هو قوة إدراكية خاصة، أم أنه مجموع القوى الإدراكية للإنسان، أم نتاجات تلك القوة أو القوى أم شيء آخر؟ بل إن رأي الإمامية بحد ذاته (بغض النظر عن آراء المدرسة الإخبارية) في جعل العقل مصدراً من مصادر استكشاف الأحكام والواجبات الدينية الى جانب الكتاب والسنة والإجماع، ناجم عن مفروضات ووجهات نظر تتصل بالكتاب والسنة من ناحية، وبالإنسان من ناحية أخرى. ثم إن الاعتراف بالعقل الى جانب الكتاب والسنة يمكن أن يأخذ صيغتين:

الأولى: أن نسارع قبل كل شيء الى العقل في أية مسألة تواجهنا، وإذا لم يستطع العقل معالجة المسألة والوصول فيها الى نتيجة شافية ، عندها نرجع الى الكتاب والسنة.

والثانية: أن نرجع أولاً الى الكتاب والسنة، ولا نراجع العقل إلاّ إذا لم نعثر في ذينك المصدرين على ما يعالج المشكلة.

وبكلمة ثانية، بعد قبول العقل مصدراً في مصاف الكتاب والسنة، ينبغي مناقشة تقدّم أو تأخر الرجوع الى العقل على الرجوع الى الكتاب والسنة. وبالطبع فان فقهاء الإمامية يذهبون الى تأخّر مرتبة العقل عن الكتاب والسنة، فلا يصح الرجوع الى العقل إلاّ حينما لا يتوفر الحل الناجع في الكتاب والسنة والإجماع. ولكن من المناسب هنا السؤال من هؤلاء الفقهاء: لماذا؟ ثم أليس الاعتراف بالعقل كأحد المصادر بمعنى الاعتراف بالحقوق الطبيعية والفطرية؟ وإذا كان يعني هذا يجب السؤال: هل بإمكان الفقه الالتزام بجميع تبعات ومؤديات هذا الاعتراف؟ وإذا لم يكن بمعنى الاعتراف بهذه الحقوق، فعندها يطرح السؤال: ماهو إذن مصير التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع؟ أوليس الاعتراف بالحقوق الطبيعية حكماً عقلياً؟ وهل يمكن اعتباره صنيعة الأهواء النفسية، أم أنه حكم عقلي، لكن تأثير العقل في الشرع له حدود معينة؟ في هذه الحالة تتهدّم يقيناً شمولية الحكم بالتلازم بين العقل والشرع، وعندها لابد من الاستفسار: ماهي حدود تأثير العقل في الشرع؟ ومن الذي يرسم هذه الحدود العقل أم الشرع؟ ولماذا؟

وفيما يخص باقي المصادر الفقهية يمكن ملاحظة الكثير من التساؤلات والاشكالات والغموض، فمثلاً في مجال العرف: كيف يمكن للفقيه أن لا يحمل همَّ تغيير العرف؟ وهل يحل المشكلة تقسيم العرف الى عرف صحيح وآخر فاسد، أم أن ذلك يزيد المسألة تعقيداً؟

ولباب الكلام هو أن الفقيه حينما يعتقد بعدة مصادر فقهية، فان لديه مفروضين أساسيين:

الأول: أن مصدراً واحداً لا يكفي لتحديد واجبات الإنسان.

والثاني: أن المصادر المتعددة التي يؤمن بها غير متعارضة مع بعضها. وكلا المفروضين بحاجة الى إثبات ، وهذا الإثبات لا يحصل في الفقه ذاته، وإنما في فلسفة الفقه.

ولا يستبعد أن يترك البحث في مفروضات الفقهاء التي دفعتهم الى اعتماد مصدر آخر للفقه أو مصدرين أو أكثر، الى جانب الكتاب والسنة، والتدقيق في سبب عدم اشتراك هذه المصادر بين جميع الفقهاء، لايستبعد أن يترك آثاره باتجاه تقليل أو زيادة عدد المصادر،وفي تغيير المكانة النسبية للمصادر وعلاقاتهامع بعضها.

٤: د . المفروضات الخاصة بمديات الأحكام وشدّتها ، فمن المفروضات المهمة لدى الفقهاء ، أن جميع الأفعال الاختيارية لابد أن تدخل ضمن أحد الأحكام الخمسة؛ الوجوب والاستحباب والإباحة والكراهة والحرمة. هذا الفرض المسبق، سواء كان كما ذهب البعض من ضروريات مذهب الإمامية، أو لا. وسواء كان له رصيده من العقل أو من النقل. وسواء كان أساسياً صحيحاً أو غير صحيح (ويبدو أنه مأخوذ عن الرواقيين) لكنه على كل حال يصنّف الأفعال الاختيارية للإنسان من الناحية القيمية، ولا يكتفي بتقسيمها الى ما هو واجب وما ليس بواجب.

وبغض النظرٍ عن الأسئلة الممكن طرحها في إطار هذا المفروض (ومنها ما هو المباح تدقيقاً؟ وهل يمكن أن تكون الإباحة أحد الأحكام؟) فان المسألة المهمة التي تبرز الى السطح هنا هي؛ ما هو السبيل الى اكتشاف حرمة الشيء أو كراهته ووجوبه أو استحبابه؟ هل يمكن القول: إن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، وصيغة النهي ظاهرة في الحرمة؟ يبدو أنه إذا كان بالإمكان البحث في ادعاء الظهور بحسب المعطيات العرفية لأرباب اللغة، فان جواب السؤال سيكون سلبياً، إلاّ إذا قلنا: إن النصوص الدينية كلها لا تخضع لقواعد الصرف والنحو وعلم اللغة المتداولة في كلام الناس العادي، ولها الى حدٍ ما علم دلالتها

(*semiotics*) الخاص بها. ومع أن هذا القول يمكن رصده في نتاجات فريق من علمائنا الأصوليين. لكنه يستلزم أموراً لا يستطيع الالتزام بها أي عالم من علماء الأصول. وعلى كل حال فاعتبار الأحكام متفاوتة في ضرورتها، وتحديد مصاديق الواجب والمستحب والمباح والمكروه والحرام، ترتكز على مقدمات يبحث فيها ضمن نطاق فلسفة الفقه.

ومثل هذا يمكن أن يقال عن مديات الأحكام ومساحة تأثيرها، فكل حكم في النصوص الدينية إنما يُخاطب به شخص أو أشخاص هم المخاطبون المباشرون للذي صدر عنه الحكم. والمسألة هنا ما هي الخصوصيات التي تمتّع بها المخاطبون المباشرون فأدّت الى صدور الحكم؟ وما لم نتعرف على جواب هذا السؤال بشكل دقيق لا يحقّ لنا تعميم الحكم (سواء كان أمراً أو نهياً) على غير مخاطبيه المباشرين. فالتعميم ممكن فقط في حال معرفة خصوصيات المخاطبين التي كانت وراء صدور الحكم، لكي نستطيع دعوة من له تلك الخصوصيات أيضاً، الى الامتثال للحكم والعمل به. والمشكلة هي: ما هو أسلوب اكتشاف هذه الخصوصيات؟

ولنضرب مثالاً: يروى عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «بادروا أحداثكم بالحديث قبل أن تسبقكم إليهم المرجئة» (محمد بن الحسن الحر العاملي - وسائل الشيعة - تحقيق: عبد الرحيم الرباني الشيرازي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ج١٥ - الباب ٨٤ - الحديث ٢٧٦٢٩).

من حيث ما أسميناه بشدّة الحكم، يطرح السؤال التالي: كيف نفهم وجوب أو استحباب هذا الأمر الصادر عن الإمام عليه السلام؟ ومن حيث المسألة التي نبحثها الآن (أي مديات نفوذ الحكم)، يبرز السؤال: كيف نعلم خصوصيات المخاطبين المباشرين للحكم، والتي دعت الى توجيه الأمر إليهم؟ هل هي خصوصية كونهم رجالاً (لاحظوا أن المخاطبين المباشرين كانوا رجالاً: أحداثكم)؟ وإذا كان الأمر كذلك نستنتج:

أولا: ليس على المرأة تعليم أبنائها الحديث.

وثانيا: يجب على جميع الرجال أداء هذه المهمة الى يوم القيامة.

أم هل كون المخاطبين المباشرين معاصرين للإمام الصادق عليه السلام هو العلة في صدور الحكم؟ في هذه الحالة لا ينسحب الحكم على غير معاصري الإمام الصادق.

أم هل كان سبب توجيه الحكم أنّ أبناء مخاطبيه المباشرين كانوا عرضة للأمواج الدعائية لمبلغي الفرقة المرجئة؟ وهنا سيتحتم على كل من يتعرّض أبناؤه للتغطية الإعلامية والدعوة للمرجئة أن يعلمهم الحديث، واليوم حيث لا وجود لمرجئة ولا لمرجئين لا يتوجب على الآباء تعليم أحداثهم الحديث.

والخلاصة هي أن تعميم هذا الحديث غير ممكن ما لم نعلم الخصوصية التي جعلت المخاطب المباشر للحديث مخاطباً به.

ومثال آخر نستقيه من القرآن الكريم إذ يخاطب الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم: (خذ من أموالهم صدقة) «التوبة:١٠٣» والسؤال: ما هي الخصوصية التي تمتع بها النبي حتى كان مأموراً بأخذ الزكاة؟ هل هي النبوة؟ أي هل غير الأنبياء غير مأمورين بأخذ الزكاة، أم هي رئاسة الحكومة؟ بمعنى إن لم يكن رئيس حكومة غير مأمور بجباية الزكاة؟ ثم ما هي الخصوصية التي تحتّم أخذ الزكاة من الشخص؟ هل هي الرجولة وامتلاك الأموال؟ وما هي حدود امتلاك المال؟ وما هو نوع المال وما هو مقداره؟ هل هي أموال خاصة بمقادير معينة؟ ما لم تتضح هذه الملامح لا يصح تعميم الأمر بأخذ الزكاة وإعطائها.

وعموماً هل يمكن سحب الأوامر والنواهي التي خوطب بها المؤمنون في القرآن الكريم لتشمل النساء المؤمنات أيضاً؟ في بعض الحالات يمكن الجزم بعدم إمكانية التعميم. ولكن في باقي الحالات ما هو الدليل على التعميم؟ يبدو

أن الأمر يرجع فقط الى خصوصية الإيمان، ولكن ماهو الدليل حتى على هذا الكلام؟

والخلاصةهي أن كل عبارة تفيد أمراً أو نهياً فهي بجميع قيودها وشروطها، أولاً: تخاطب بالذات مخاطبين مباشرين، وكل تعميم لها على أشخاص آخرين في أحوال وأزمنة وأمكنة أخرى يحتاج الى أدلة قاطعة، والدليل هنا لا يتوفّر إلاّ باكتشاف الحيثيات التي توفّر عليها المخاطبون المباشرون للحكم، وكانت السبب في صدور الحكم، فحينما يكشف النقاب عن تلك الحيثية أو الخصوصية يمكن القول: إن الحكم سارٍ على كل من تتوفر فيه هذه الحيثية، ولكن ما هو السبيل الى اكتشاف الحيثية؟ للفقهاء في هذا المقام مفروضات يستقونها من علم الأصول ويكشفون بواسطتها الحيثية أو الحيثيات المطلوبة.

والمهم هنا هو أن هذه القبليات كما رأينا تؤثر على منهجية تفسير العبارات والنصوص الدينية. هذا أولاً، وثانياً: يجب أن تخضع لبحوث ونقود فلسفة الفقه لتبيّن هل بالإمكان قبولها أم لا؟

وهنا ألفت الانتباه الى أن خلود الأحكام الشرعية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذه المسألة بالذات، أي بكيفية فهم المناط في مديات الأحكام الفقهية. ولا يتسع المجال للتفصيل في هذا الباب، لذا أكتفي بالقول: إن الحكم يمكن اعتباره ثابتاً خالداً، إذا ثبت لدينا أن الحيثية التي كانت في مخاطبيه المباشرين وأدّت الى صدور الحكم، ستبقى موجودة لدى الآخرين، رغم كل التحولات التي شهدها عالم الإنسان.

الى هنا تحدّثنا عن إمكانية وقوف الفقيه على شدّة وسعة الأحكام الواردة في أقوال الباري عز وجل وأئمة الدين. بيد أننا يمكن أن نطرح مسألة مهمّة حول سير الأئمة وأفعالهم وتقاريرهم، وهي كيف يتسنى لنا أن نعلم أن فعل المعصوم وتقريره يدل على الوجوب أو الاستحباب؟ وهل يمكن القول: إن كل ما يصدر من أفعال طوال حياة المعصوم، إنما يصدر عنه بصفته تجسيداً حيّاً

للشريعة، كي يتسنّى لنا بعد ذلك اكتشاف الوجوب أو الاستحباب في ذلك الفعل، أو لم يكن للمعصومين عادات شخصية؟ أو لم تكن لهم أذواق ومشارب خاصة بهم؟ هل من المستحيل ان تلتذ ذائقة معصوم بطعام معين، ولا تلتذ به ذائقة معصوم آخر؟ أفلا يمكن أن يهوى معصوم لوناً معيناً لا يرغب فيه معصوم آخر؟ ثم ألا يجوز أن يصدر عن المعصوم فعل أو قرار متجذر في ظروف خاصة ومرتبط بها ارتباطاً عضوياً الى درجة أنه لا يناسب أية ظروف أخرى، وهو بالتالي لا يدل على واجب ولا مستحب؟ وهل يمكن الادعاء أن التحدث باللغة العربية واجب أو مستحب؛ لأن جميع المعصومين كانوا يتحدثون بالعربية؟ وهل يجوز الذهاب الى أن قبول ولاية العهد أمر واجب أو مستحب استناداً الى قبولها من قبل الإمام الرضا عليه السلام ؟

من الواضح أن جميع أفعال المعصومين هذه لا تقبل التحوّل الى حكم شرعي. وإذا فرغنا من هذه النتيجة ستواجهنا إشكالية الملاك في تحديد أفعال المعصومين التي تترتّب عليها أحكام شرعية وتمييزها عن غيرها من الأفعال. والطريق الى حل هذه المسألة يكمن على ما يبدو في معرفة الظروف والأحوال والحيثيات الزمانية والمكانية التي أحاطت بالفعل، وتشخيص الخصوصية المرتبطة بهذه الظروف والتي أدّت الى صدور الحكم. فإذا كانت الخصوصية غير قابلة للتكرار، علمنا أن الفعل مما لا يتمخض عنه حكم شرعي بالوجوب أو الاستحباب.

وإذا قيل: إن اكتشاف الحيثية المؤثرة في صدور الفعل عملية صعبة، قلنا إنه السبيل الوحيد الى استنباط الحكم الشرعي من فعل المعصوم، والذي هو بطبيعته عملية معقّدة ومستصعبة.

الغاية من إيراد هذا البحث التدليل على أن استنباط الحكم الشرعي من أفعال وتقارير المعصومين يستند الى مفروضات تدرس في فلسفة الفقه، وتمنح هناك شهادات الصحة أو السقم. وتزداد أهمية الموضوع فيما يخص

المفروضات التي تدفع الفقيه الى الاعتقاد بأن مراجعة الكتاب والسنة توفّر لنا أحكاماً وواجبات خالدة ثابتة، والمراجعة هنا هي مراجعة الألفاظ والظواهر (*letter*) وليس البواطن والروح (*spirit*) .

٤: هـ - المفروضات الخاصة بمنهج الاستدلال الفقهي، فبعد إحراز وثاقة نصوص الدين بمعونة منهجية العلوم التاريخية. يستدل الفقيه في مقام اكتشاف واجبات الإنسان من النصوص، بمناهج استدلالية ربما أمكن تصنيفها الى ثلاثة مناهج هي: المنهج التفسيري (الهرمنيوطيقا *Hermeneutic*)، والمنهج العقلي، والمنهج التجريبي.

وهنا تطرح الأسئلة التالية: هل مناهج الاستدلال الفقهي متعددة حقاً؟ وما هو مستوى حجيّة واعتبار كل واحد من هذه المناهج؟ وهل يمكن استخدام منهج واحد في كل أبواب الفقه، أم ينبغي الاستعانة في باب العبادات بمنهج مثلاً، وفي باب المعاملات بمنهج آخر؟ وماذا يجب على الفقيه فعله عند تعارض المناهج أو تعارض نتائجها، وأيّها يرجع على الأخرى؟ ماهو سبب أن إعمال مناهج الاستدلال الفقهي لايتحفنا بأكثر من العلم الاحتمالي بواجبات المكلّف، ولا يؤدي الى علم يقيني؟ وهل هذه الاحتمالية (*probabilism*) مصير الفقه المحتوم الى يوم القيامة؟ ولماذا لم يستطع الفقهاء يوماً ما الجزم بأحكامهم كما فعل علماء الكلام؟ وهل كانت هذه الاحتمالية الفقهية هي السبب الوحيد أو السبب الأهم على أقل تقدير في التعددية (*pluralism*) الفقهية؟ وهل يمكن العمل على تقليل المذاهب الفقهية أو تقليل مواطن الاختلاف بينها على الأقل؟ هذا ما تضطلع به أيضاً فلسفة الفقه.

عرضنا الى الآن وباختصار وعلى شكل أسئلة في الغالب أربعة أنواع من قبليات (مفروضات) علم الفقه، يجب أن تتوالى فلسفة الفقه دراستها وتمحيصها. لكن قضايا فلسفة الفقه لا تنحصر في هذه المسائل؛ لأن المبادئ التصديقية لعلم الفقه غير محصورة بها. فمما يدخل في مواضيع فلسفة الفقه

أيضاً علاقة الفقه بسائر العلوم (من دينية وغير دينية) وحركة الاجتهاد الفقهي، والشروط اللازمة للاجتهاد، وموانع الاجتهاد، وتأثير تطوّرات العلوم والمعارف البشرية وظهور إشكاليات علمية جديدة على حركة الاجتهاد (دور الزمان والمكان في الاستنباط الفقهي)، ودور الذوق الفردي والخصوصيات الشخصية للفقيه في عملية الاجتهاد، ومعايير تقييم المدارس والمذاهب الفقهية (تقييم كفاءتها وانسجامها وشموليتها) ودراسة مفاهيم «التطور» و «الركود» و «الانحطاط» في علم الفقه، واقتراح آليات لمعرفة درجة التطور أو الركود أو الانحطاط في الفقه وأسباب كل واحد منها. ودراسة العوامل المؤثرة في تعميق وتوسيع علم الفقه في بعض أبوابه (مثل العبادات) واتساعه وخلوّه من العمق في أبواب أخرى (مثل السياسات).

بالإضافة الى ذلك يقع على عاتق فلسفة الفقه التحليل المفاهيمي للكثير من المبادئ التصورية لعلم الفقه، وللإيجاز نترك تفاصيل هذه المسائل الى فرصة أخرى، لاسيما وأن الإجابة عن الأسئلة اللاحقة تتكفل توضيح بعض جوانبها.

❑ علي عابدي شاهرودي: كل علم من العلوم يبتدئ بسؤال يتوزع الى ثلاث مراحل متوالية. وتترتب على السؤال إجابة تنقسم هي الأخرى الى ثلاث مراحل تبعاً لمراحل السؤال، وهي:

المرحلة الأولى: تبتدئ بافتراض وجود العلم. هذا على الرغم من أن الترتيب العقلي يقتضي أن تكون المرحلة الأولى خاصة بافتراضٍ إمكان العلم. والسبب في عدم التزام الترتيب هو أن العلمٍ إذا كان موجوداً فهو بالضرورة ممكن. وبهذا يكون افتراض وجود العلم مغنياً عن البحث في افتراض إمكانه ، وسيكون من الممكن القفز الى المرحلة الثالثة المتصلة بالتعريف.

ومن النماذج الواضحة للسؤال ذي المراحل الثلاث، فلسفة العلم بصورة عامة، بما في ذلك فلسفة الفقه لكونه أحد العلوم.

فلسفة العلم من المعارف التي لها أرضيتها من الواقع، على الرغم من أن تدوينها تأخّر قروناً متمادية. وهي فلسفة لا تختص بفرع معين من العلوم دون غيره. فكل علم من العلوم يحتاج الى ما يمكن تسميته بالعلم الفوقي المُشرف، والذي يُراقب من الخارج حركة واتجاهات العلم الأول. ومهما كانت تسمية هذا العلم المُشرف ينبغي أن تتوفر فيه خصوصية تفسير وتبيين العلم المُشرَف عليه، فيستطيع أن يراقبه ويخضعه للاختبار والمراقبة، ويصح تسميته بـ«فلسفة العلم» ، أو «ما وراء العلم» ، أو «علم العلم» ، أو «علم كلام العلم» ، خصوصاً إذا تمخّض العلم المُشرِف عن ترسيخ أُسس العلم الأول وتقويتها.

ومن النماذجِ الأخرى للسؤال الثلاثي المراحل، ما طرحه «عمانوئيل كانت» قبل قرنين تقريبا حول الميتافيزيقيا في باب نقد العقل.

ويبدو أن «كانت» حينما أخضع للنقد قضية وجود أو عدم وجود ما بعد الطبيعة، خلط بين ماهية الميتافيزيقيا والرؤية الميتافيزيقية، واستعاض خطأً عن الميتافيزيقيا بالرؤية الميتافيزيقية التي أخذ ينقدها ويشكك فيها.

تأسيساً على ما مرّ يمكن الإجابة عن السؤال الثلاثي المراحل الخاص بفلسفة الفقه كما يلي:

في إطار المرحلة الأولى الخاصة بالسؤال عن وجود أو عدم وجود فلسفة فقه، نقول: إن هناك علماً مُشرِفاً مُراقِباً يمكن أن نسميه «فلسفة الفقه» أو «علم علم الفقه» إن صح التعبير. هذا مع أن وجود هذا العلم لا يعني بالضرورة حصول تدوينه، وإنما يعني فقط أننا نمتلك على أقل تقدير علماً ذا خصوصيات إشرافية تفسيرية للفقه، يمكن أن نعثر عليه مبثوثاً خلال الأبحاث الفقهية والأصول الفقهية والكلامية.

وحول تفشي هذا العلم المشرف في البحوث الفقهية تجدر الإشارة الى عدة نقاط:

١ - من البحوث القيمة التي يمكن ملاحظتها في أصول الفقه، هي تلك المتلخصة في السؤال التالي: هل لدينا أحكام وضعية مستقلة عن الأحكام التكليفية، أم أن كل ما يمكن ملاحظته من أحكام وضعية منتزعة من الأحكام التكليفية؟

هذه الإشكالية يمكن اعتبارها من إشكاليات فلسفة الفقه. فلا هي من علم الكلام في شيء، ولا هي من أصول الفقه، ولا من الفقه بما هو فقه. ومع ذلك فهي ليست أجنبية على الفقه؛ لأنها معنية بتبيين سلسلة من المحمولات الفقهية، وتهدف الى الإفصاح عن علاقة الأحكام الوضعية بالأحكام التكليفية، أي الوجوب والحرمة والجواز والكراهة والاستحباب.

فاتضاح طبيعة هذه العلاقة له تأثيره على مصير الأحكام الوضعية، فيما يتعلق بالأدلة الاجتهادية والأدلة الفقهية ضمن دائرتي الفقه والأصول، وبسبب ذلك نجد العناية الفائقة بهذه العلاقة في علم أصول الفقه الى حد وجود عدة نظريات بهذا الشأن.

٢ - من البحوث الأخرى الواردة في علم الأصول (مع عدم انتمائها الى هذا العلم) مبحث الشروط الفقهية وانطباقها أو عدم انطباقها على الشروط التكوينية. هذا المبحث كسابقه الخاص بدراسة العلاقة بين الأحكام الوضعية والتكليفية، من بحوث العلم المُشرِف على علم الفقه. وقد سعى علماء الأصول الى البحث والتحقيق فيه؛ لسدِّ الفراغ في بعض العلوم، ومنها فلسفة الفقه.

ومن المسائل المهمة في الشروط الفقهية مسألة إمكان أو امتناع الشرط المتأخر. فالنظريات المختلفة حول الشروط الفقهية بما فيها الشرط المتأخر تترك تأثيرات متباينة في عملية الاستنباط الفقهية.

٣ - من القضايا الأخرى التي يمكن طرحها في فلسفة العلم، ماهية الأصول العملية وتحديد انتمائها لعلم الفقه أو علم الأصول. فإذا انطبق تعريف القواعد الفقهية على الأصول العملية (البراءة، الاحتياط، التخيير،

والاستصحاب)، فستترتب عليها الخواص الفقهية بحيث تدرج ضمن الأحكام التطبيقية. وإذا لم ينطبق التعريف على الأصول العملية، وإنما انطبقت عليه القواعد الأصولية، فستنتمي الى علم الأصول . وهذه بالطبع مسألة ذات وجهين، فهي من مسائل فلسفة الفقه من وجه، ومن وجه آخرتنتمي الى فلسفة علم الأصول.

كانت هذه ثلاثة نماذج لمسائل من فلسفة الفقه، نجدها مطروحة في أصول الفقه.

ومن المناسب هنا الإشارة الى قانون يتعلق بالعلوم المشرفة على علوم أخرى. ويمكن أن نطلق عليه تسمية «قانون اجتياز العلم الى ما بعد العلم» ومضمونه أن البحث إذا كان يهدف الى تشخيص العلم من خارجه، ومن دون الخوض فيما يتضمنه من علاقات بين المحمولات والموضوعات، وبين التالي والمقدم، فإنه من بحوث ما بعد العلم، ومما ينتمي الى فلسفة ذلك العلم. ولا نريد بفلسفة هذا العلم أو ذاك ، الفلسفة بالمعنى الدارج للكلمة، وإنما الفلسفة بمعنى العلم الكلي المشرف على العلم المنظور. فمثلاً في تعريف الفقه وموضوعه ومسائله، أو في تعريف علم الأصول وطرقه وموضوعه وقضاياه، تنتصب أمامنا بحوث في معرفة الفقه ومعرفة الأصول تتصل بفلسفة الفقه، وبفلسفة الأصول.

المرحلة الثانية: هي التي نحاول فيها التثبّت من إمكانية فلسفة الفقه. ففي هذه المرحلة نناقش إمكان وجود هذا العلم أو عدم إمكانه، بغض النظر عن كونه موجوداً فعلاً أو غير موجود.

وتتضح الإجابة عن هذه المرحلة، باستحضار ما يحصل على مستوى الأبحاث الأولية لكل علم. والاستدلال أدناه يتأتى من البحث الأولي للعلم، ولعلم الفقه تحديداً:

إذا كان البحث الأولي في الفقه ممكناً، فإن فلسفة الفقه ممكنة هي الأخرى، فالمقدم الشرطي الاستثنائي لا يحتاج الى إثبات؛ لأنه واقع وإمكانه

واضح. والعمدة هنا ملازمة التالي لمقدم القياس الاستثنائي. ولأجل إثبات الملازمة يكفي اعتبار البحث المقدماتي للفقه من سنخ العلم المُشرِف على الفقه.

وإذا كان البحث المقدماتي الفقهي من سنخ العلم المُشرِف على الفقه، كان إمكان البحث المقدماتي (الذي يدرس فيه تعريف العلم واثبات الموضوع، والتحقيق في القوانين، و...) يعني إمكان فلسفة الفقه. ويمكن انتهاج نفس هذا النهج لإثبات إمكانية فلسفات العلوم التجريبية أيضاً. ومن هذه البرهنة المستقاة من البحوث الأولية للعلوم نخلص الى البرهان الرئيسي الآتي:

البرهان على إمكانية فلسفة الفقه

إن افتراض تقرّر العلم، يعني افتراض هوية منسجمة من الموضوعات والمحمولات والمقدمات والنتائج والأساليب والمناهج، وبالتالي من التعاريف والأحكام والمبادئ والغايات.

ومثل هذه الهوية ستكون بطبيعتها مقنّنة ومتماسكة. وكل هوية مقنّنة متماسكة إذا كانت مُعطاةً (موضوعة) فهي قابلة للتشخيص. وهوية علم الفقه معطاة باعتبارها متحققة في مقام التلقّي والاستنباط التي هي المرتبة الوجودية للفقه. وإمكان تشخيص الفقه عن طريق وجوده في مرتبة التلقّي والاستنباط، يعادل إمكان وجود علم يشرح الفقه ويفسره ويشير الى اتجاهاته بشكل عام شمولي من دون أن يدخل الى عمق قضاياه ومسائله. وليس هذا العلم سوى ما نسميه فلسفة الفقه.

فلو كان التشخيص الخارجي للفقه ممكناً ، إلاّ أن فلسفة الفقه غير ممكنة، عندها ستكون لدينا معرفة من دون أن يكون لدينا علم. وبعبارة أخرى، إمكانية تبيين الفقه من خارجه يجب أن تعادل إمكانية وجود علم يتولى هذا

التبيين. وإلاّ لزم أن يكون التبيين ممكناً، بينما العلم الذي يضطلع بهذا التبيين يكون محالاً!!

ولمزيد من الإيضاح التطبيقي نستعين بمثال من فلسفة العلوم التجريبية، وليكن من فلسفة الفيزياء وأسلوب تشخيصها من الخارج.

الفيزياء علم يدرس علاقات وقوانين الظواهر الطبيعية في إطار الزمان والمكان، والفيزيائي يعمل داخل حيّز الفيزياء في التنقيب والسؤال والبحث ووضع الفرضيات واختبارها.

أما فيلسوف علم الفيزياء فلا يتدخل في صميم علم الفيزياء، وإنما يأخذ الفيزياء بكل هيكليتها ونظرياتها وقوانينها كمفروض يريد تشخيصه باعتباره معطىً حسياً أو عقلياً.

مهمة فيلسوف العلم في دراسته لعلمٍ تجريبي كعلم الفيزياء ، تناظر مهمة الفيزيائي في دراسته لظاهرة الضوء مثلا. إنه يدرس الفيزياء كظاهرة معطاة، فيعمد الى تحليلها وملاحظة مميزات أجزائها المتمخضة عن التحليل. ثم يقرن الأجزاء الى العلاقات والقواعد المُشرِفة، ويقوم بتركيبها ليتكوّن بذلك علم مُشرِف مُفسِّر، تصح تسميته بفلسفة الفيزياء.

من نماذج فلسفة الفيزياء إعطاء تعريف للفيزياء. ويقال في بداية هذا النموذج: «الفيزياء علم يدرس علاقات الظواهر الطبيعية وقوانينها في إطار الزمان والمكان». كذلك الحال بالنسبة لتعاريف العلوم الأخرى، فهي تنتمي الى فلسفات تلك العلوم. كما أن البحث في موضوع العلم وتشخيص مسائله يدخل في دائرة اختصاص فلسفة العلم.

المرحلة الثالثة: هي التي يتم فيها استخلاص تعريف مناسب لفلسفة الفقه، وذلك استناداً الى المرحلتين السابقتين. والاستخلاص هو في حقيقته عملية استدلالية، فالوصول الى تعريف معين بواسطة الاستخلاص، يعني أن يكون التعريف قابلاً للاستدلال.

تقول النظرية المشهورة في تعريف الأشياء: إن التعريف الحدّي لا يتأتى من أيٍّ من طرق البرهان والتقسيم والاستقراء. كما لا يمكن الوصول الى تعريف الأشياء عبر أضدادها. والسبيل الوحيد الى ذلك هو التركيب (راجع شرح منظومة السبزواري، الطبعة القديمة، فصل «لا يكتسب الحدّ بالضد ولا بالقسمة ولا بالاستقراء بل بالتركيب يقتنص» قسم المنطق، ص٤٣و٤٤).

ولكن قد ترد إشكالات منطقية على هذه الرؤية لذلك نقترح فرضية أخرى حول منطق الاكتشاف ما تزال في طور التكميل. وعلى أساسها يمكن وضع التعريف في ضوء ما يلي:

١ - طريق التحليل وإفراز المختصات، ثم التركيب التحليلي للشيء أو الشيئية المعطاة عن طريق التلقي، مع الاستدلال على طول الخط، من التلقّي وحتى التركيب.

٢ - طريق الاستدلال العقلي المحض بصرف النظر عن كل المعطيات المتأتية عن طريق التلقّي.

٣ - طريق الاستدلال العقلي الممتزج بطريق التلقي.

والآن نقدم تعريفاً لفلسفة الفقه يستند الى النظريتين المذكورتين في الوصول الى التعاريف، ويأخذ بنظر الاعتبار النظرية الأخيرة، وما مرَّ في المرحلتين الأولى والثانية.

تعريف فلسفة الفقه

عرّفوا الفقه بعدة أشكال بعضها يمكن ملاحظته في كتب الفقه، والبعض الآخر موجود في كتب الأصول.

ويمكن طرح تعريف آخر، وهو أن الفقه عبارة عن العلم الشرعي بالقرارات والأحكام والواجبات والموضوعات والمحمولات والآثار الشرعية التأسيسية أو الإمضائية، عن طريق العناصر المشتركة الأصولية من الأدلة

الأربعة؛ الكتاب والسنة والعقل والإجماع، بواسطة الأدلة التفصيلية الشرعيّة العامة والخاصة على جميع العناوين المشخّصة في متعلّق العلم الشرعي المدرج أوّل التعريف.

هذا هو تعريف الفقه الذي نقدمه هنا بدون شروح. وبالنظر في هذا التعريف، الذي يعد بحد ذاته أحد قضايا فلسفة الفقه، ننتقل الى تعريف فلسفة الفقه، فنقول في تعريفها : إنه العلم الذي يحاول عبر عدة مراحل معرفة الفقه بشكل متجانس وكلّي، بحيث يستطيع بهذه المعرفة تشخيص مساراته وحدوده وثغوره وكل مقوّماته الداخلية وغاياته ومبادئه وخصوصياته. وفضلاً عن ذلك يستطيع تحليل الضوابط الاستنباطية من موقع استشراقي. وموضوع هذا التشخيص هو عموم الفقه ومسائله ومقوّماته ومبادئه وغاياته وخصائص موضوعاته ومحمولاته وتواليه ومقدماته.

أما مراحل معرفة الفقه من ناحية فلسفية فهي:

١ - تشخيص الموضوع الذاتي للفقه، والموضوعات العرضية من موقع استشراقي . وقد أُنجزت دراسات دقيقة ضمن إطار هذه المرحلة.

٢ - تقديم تعريف مقنع يكون جامعاً مانعاً قدر المستطاع. وتقديم هذا التعريف يعد أحد مسائل الدراسات الفقهية، فضلاً عن وجوده في الدراسات الأصولية.وطبعاً ثمة رؤية في هذا المجال تعتبر تعاريف العلوم شروحاً لفظية، وترجع الخصوصيات المطلوبة في التعريف الى صميم العلم. ومن الباحثين القائلين بهذه الرؤية المحقق الخراساني في كتابه القيّم «كفاية الأصول» . وهذه الرؤية بدورها تنتمي الى فلسفة الفقه، ويفصح عنها المجتهد بصفته فيلسوف علم.

٣ - البحث في مبررات الحاجة الى الفقه. وهي مرحلة تتضمن بحوثاً أساسية فيما يتعلق بوجوه العلاقة بين الإنسان والفقه، من باب أن الإنسان موجود عاقل، مختار، مسؤول، ومكلّف.

٤ - توضيح أبعاد العلاقة بين علم الفقه وعلم الأصول. وهو ما تناوله علماء الفقه والأصول في كتاباتهم بكل دقة وتفصيل. فالفقيه والأصولي حينما يريدان معرفة أبعاد وتفاصيل علميهما، سيدخلان تلقائياً في فلسفة العلوم ويدرسان العلاقات والترابط بين المعارف المختلفة.

٥ - الإفصاح عن طبيعة العلاقة بين الفقه وعلم الكلام الإسلامي بالمعنيين العام والخاص.

٦ - إيضاح أبعاد العلاقة بين الفقه وعلوم التفسير والحديث.

٧ - دراسة الصلة بين الفقه وعلوم الدراية والرجال.

٨ - دراسة أنماط العلاقات الممكنة الأخرى بين الفقه وسائر العلوم.

٩ - تبيين مصادر التشريع؛ الكتاب والسنة.

١٠ - دراسة قضايا العقل والإجماع ، ووجوه الاستدلالات الفقهية المنبثقة عنهما، وتبيين أن العقل والإجماع بالرغم من كونهما من الأدلة الأربعة، إلاّ أنهما ليسا من مصادر التشريع. فالمصادر محصورة في الكتاب والسنة، اللذين يمثلان مرتبة فعلية التشريع، كما يمثلان مرتبة فعلية الإبلاغ والإعلان عن التشريع. ويعتبر هذا البحث بحد ذاته ومن ناحية معينة أحد البحوث الكلامية العامة والخاصة، ومن قضايا ما وراء الطبيعة ذات الصلة بالحيثيات الغيبية للتشريع الإلهي. ومن ناحية أخرى يعدُّ من بحوث أصول الفقه. ومن جانب ثالث يمكن اعتباره من البحوث الداخلة في نطاق فلسفة الفقه.

١١ - البحث في مبادئ الفقه.

١٢ - البحث في غايات الفقه.

١٣ - دراسة الأساليب المتنوّعة في الاستدلالات الفقهية.

١٤ - الإفصاح عن الفارق داخل دائرة الفقه، كالفرق بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية، وفرق الأحكام عن الحقوق . وهذا ما يمكن دراسته ضمن بحوث علمي الأصول والفقه.

١٥ - دراسة الضمانات الموجودة في القوانين والأحكام الفقهية السارية في مجمل البحوث الفقهية، والتي تشكّل بمجموعها الضمانات التطبيقية في الفقه الإسلامي.

الى هنا أشرنا الى عدة مراحل من فلسفة الفقه. وهناك مراحل أخر لم نوردها بغية الإيجاز، ومثالها دراسة الثوابت والمتغيّرات، والمطلق والمشروط (بمفهوم يختلف عن مبحث الإطلاق والتقييد المعروف) وملاحظة الصلة بينهما. وهذه المرحلة أيضاً كبعض سابقيها تنتمي من ناحية الى علم الكلام والأصول، ومن ناحية الى فلسفة الفقه.

الوجود والإمكان وتعريف فلسفة الفقه

يمكن تلخيص ما مرَّ بالشكل التالي:

أولا: ثمة علم يتولى المعرفة بعلم الفقه، ويدرس قضايا من قبيل تعريف الفقه، وموضوعاته ومحمولاته ومسائله ومبادئه ومقوماته ونتائجه وأساليبه وعلاقاته وسوى ذلك.

ويظهر هذا العلم في الكتب والدراسات المختلفة على نحوين: الأول بشكل متفرق في البحوث التابعة لعلمي الفقه والأصول. والثاني بشكل مستقل. ويسمى هذا العلم في عصرنا الراهن «فلسفة الفقه» وهو كسائر فلسفات العلوم الأخرى.

ثانيا: متى ما افترضنا وجود علم معين، أمكن فوراً افتراض فلسفة لذلك العلم، بحيث يمكن اعتبار فلسفة لكل علم من العلوم.

ثالثا: تعريف فلسفة الفقه هو أنه العلم الفوقي المُشرِف على الفقه. ويمكن معرفة أبعاد هذا العلم المُشرِف من دون الدخول في صميم الفقه.

الخصوصية العلمية لفلسفة الفقه

تكمن الخصوصية العلمية لكل علم في طبيعته الاكتشافية. وعلى هذا الأساس لا تكون الفرضيات ذات طابع علمي إلاّ إذا كانت اكتشافية.

إذ ليس العلم سوى اكتشاف المجهول ونقله الى حيّز المعلومات. فإذا انسلخت أية فرضية لأي سبب عن الخصوصية الاكتشافية، انسلخت عن الطابع العلمي. وإذا أريد لفلسفة الفقه أن تكتسب الطابع العلمي، عليها الإفصاح عن الفقه بدون زيادة أو نقصان، وأن لا تتحوّل عن مهمتها الرئيسية. التي هي تعريف متعلقها في كليته وشموليته. كما أن الاجتهاد لا يكون علمياً إلاّ اذا تمتع بخصوصية البحث والاكتشاف. ولهذا اعتبر علماء الفقه والأصول، الاجتهاد طريقاً، ورفضوا الفرضيات التصويبية.

لهذا يتعين في سياق طرح وتدوين قضايا فلسفة الفقه، ومن أجل أن لا تبتعد هذه الفلسفة عن ماهية متعلقها، ولا تتحول الى فن متحذلق فارغ من الخصائص البحثية، يتعيّن الحفاظ على طابعها المعرفي الاكتشافي، ولا بأس من استعمال تعبير معرفة علم الفقه أو علم معرفة الفقه[1] كمرادف قريب جداً لتعبير فلسفة الفقه.

ولو استعملنا هذه التعابير لفلسفات العلوم الأخرى، فسيكون في ذلك دلالة على أن فلسفة الفيزياء أو فلسفة الرياضيات لا ترمي الى تحريف الفيزياء أو الرياضيات أو تبديلهما أو تأويلهما عنوة، وإنما تهدف الى شرح وبيان وتحليل ماهية هذه العلوم . فالفيزيائي والكيميائي والرياضي، فضلاً عن بحوثه العلمية داخل العلم المختص به، يعمد دائماً الى نمط من فلسفة العلم، ليحيط بعلمه من خارجه، ويمكنه اختبار فرضياته والاطلاع على حيثيات الفرضيات الأخرى. وهذا ما نواجهه أيضاً في معرفة علم الفقه، بمعنى أن المجتهد يقوم بأبحاث

---

(١) علم شناسى فقه.

«خارجية» ليكتشف الفقه في شموليته واتجاهاته العامة، ويستخدم النظريات الأصولية لاستشراف النظريات الفقهية والنظر إليها من الأعلى.

❑ صادق لاريجاني: أعتقد أن الجواب عن هذا السؤال يرتبط بما نقصده من كلمه «فلسفة» . ففي الوقت الحاضر تعدُّ «الفلسفات المضافة» أمراً واقعاً احتل مكانته في الحياة الفكرية والعلمية في العالم. والمراد بالفلسفة المضافة البحوث النظرية والتحليلية حول الظاهرة التي أضيفت إليها الفلسفة. وخلافاً لتصور البعض فان الفلسفة لا تضاف دائماً الى العلوم. فإلى جانب فلسفات علوم مثل فلسفة الفيزياء وفلسفة الرياضيات وفلسفة الاقتصاد، هنالك أيضاً فلسفة الفن، والأوضح من ذلك فلسفة اللغة (*philosophy of language*) التي تمثل جزءاً مهماً من الفلسفة التحليلية في الغرب، والتي ليست كما هو بادٍ مضافة الى علم من العلوم. وإنما تدرس ظاهرة اللغة بنظرة تحليلية نظرية. وهي بالطبع غير ما يسمى (*Linguistic philosophy*) .

وتحديداً هنالك ثلاثة أمور:

(*philosophy oflanguage*) و (*Linguistis philosophy*) و (*Linguistics*)

وهذا الثالث يعتبر بحد ذاته علماً. في فلسفة اللغة تطرح بحوث عامة حول اللغة (بالصيغة الشمولية للغة)، فيجري البحث في كيف تحصل الدلالة؟ وما هو الإنشاء، وما هو الخبر؟ وما هو المعنى؟ وما هو المقصود بالقضايا التركيبية والقضايا التحليلية؟

المهم أن الفلسفة المضافة ليست بالضرورة فلسفة علم . وربما كان أفضل تعريف للفلسفة المضافة أنها مجموعة التأملات النظرية والتحليلية في ظاهرة معينة. وبهذا التعريف لا يمكن أن يكون لدينا مثلاً «فلسفة ماء» أو أن هذا غير ممكن في الوقت الحاضر على أقل تقدير؛ لأن البحوث المتوفرة حول الماء ليست تحليلية ولا نظرية، وإنما تجريبية. ولكن ثمة فلسفة لغة وفلسفة فن، لأن بالإمكان دراسة اللغة والفن بمناهج تحليلية ونظرية. بل هنالك حتى (فلسفة

مال) أو (فلسفة نقد) وقد ظهر كتاب معروف لـ *Simmel* بعنوان (*philosophy Of Money*)، وكذلك فلسفة الأخلاق وفلسفة الرياضيات و...

وإذا سلّمنا بهذا التعريف للفلسفة المضافة، عندها سيكون تعبير فلسفة الفقه معقولاً وطبيعياً للغاية ومع أن من الصعب التمييز بين فلسفة الفقه وعلم الأصول، ولكن فلسفة الفقه على كل حال هي مجموعة التأملات النظرية والتحليلية في علم الفقه، مثلما أن فلسفة الرياضيات عبارة عن مجموعة التأملات النظرية والتحليلية في علم الرياضيات. وبالطبع ليس المقصود الخوض في مجرد «الاصطلاح» بل المراد بحث القضايا الواقعية المدرجة ضمن هذا الاصطلاح. الهدف هو أن نرى هل بالإمكان الوصول الى سلسلة من المسائل باسم «فلسفة الفقه» ، وهل يمكن أن يكون لدينا فلسفة فقه كما يوجد لدينا فلسفة لغة وفن وأخلاق وحقوق؟ أتصوّر أن الإجابة الإيجابية عن هذا السؤال سهلة جداً، مع ملاحظة أن مصطلح الفلسفة هنا له معناه الخاص.

الفلسفة المضافة

البعض يصرّ على أن الفلسفة في هذه التراكيب هي ذاتها الفلسفة بالمعنى العام والشائع للكلمة. لكن هذا القول عليه الكثير من الملاحظات التي قد تخرج به عن حيّز الصواب، فالفلسفة بمعناها العام تعني البحوث المتصلة بالوجود والتقسيمات الأولية للوجود. وطبعاً يمكن ملاحظة هذه المشكلة في الفلسفة ذاتها. إذ يطرح السؤال: كيف يمكن إرجاع جميع قضايا الفلسفة الى مبحث «الوجود» بما هو موجود؟ ففي الفلسفة الإسلامية مثلاً تدرس مواضيع الحركة والعلم، فكيف يا ترى يمكن إرجاع هذه القضايا الى مقولة الوجود؟ وهذا سؤال تعمق فيه الكثير من الفلاسفة ودرسوه من عدة وجوه. فذهب بعضهم الى أن هذه القضايا تعود الى أصل الوجود. فالوجود إما ثابت أو متحرك، وإما عالم أو معلوم .. وبهذا النحو اعتبروا العلم والحركة من أعراض الوجود.

الفلسفة بمعنى الميتافيزيقيا عبارة عن البحث في الوجود المطلق، وهذا مالا علاقة له بتاتاً بموضوعنا. أما إذا تكلّفنا واعتبرنا الفلسفات المضافة مما يندرج تحت عنوان الفلسفة العامة، وقلنا مثلاً: إن فلسفة العلم تبحث في الوجودات الخاصة بالعلم، ففي هذه الحالة يجب أن نتذكّر أن أتفه الأشياء أيضاً لها وجودها، فالقدح مثلاً له وجود، ولابد إذن أن تكون لدينا فلسفة قدح!

وقال البعض: إن ثمة ملاكاً يمكن بواسطته تمييز القضايا الفلسفية من غير الفلسفية. وخصوصاً في مثل هذه الحالات الخاصة بفلسفة العلوم. فالقضية الفلسفية هي التي تجيب عن السؤال «ما هو؟» وفي فلسفة العلم نريد الإجابة عن السؤال «ما هو العلم؟» وفي فلسفة الفقه نريد الإجابة عن السؤال «ما هو علم الفقه؟» (محمد مجتهد شبستري، كراسة فلسفة الفقه،ص٨).

القول: إن معيار القضية الفلسفية يتلخص بالسؤال «ما هو؟» قول ينطوي في الواقع على تناقض واضح. فحينما نسأل «ما هو الماء؟» لا يمكن اعتبار هذا السؤال فلسفياً، مع أنه من سنخ أسئلة «ما هو؟». وكذلك الاكتشافات العلمية للأنظمة الداخلية للكائنات الحية، كلها إجابات عن أسئلة ماهوية ، لكنها ليست اكتشافات فلسفية. ومن ناحية أخرى لا تندرج جميع قضايا فلسفة الفقه ضمن السؤال «ما هو علم الفقه؟» فمن أهم الأسئلة في فلسفة الفقه، السؤال عن مباني الفقه، وهو سؤال لا ينضوي تحت الاستفسار عن ماهية علم الفقه. وبتعبير آخر أن علل الوجود ليست ذاتها علل القوام. فالسؤال عن سبب أو أدلة القضية الفقهية غير السؤال عن ماهية هذه القضية.

والنتيجة هي أن للفلسفة هنا معنيين وليس لها معنىً واحد. والفلسفة المضافة كما تدل على ذلك الدراسات المعاصرة في الغرب، عبارة عن : «مجموعة التأملات النظرية والتحليلية والعقلانية حول ظاهرة معينة». وقد تكون هذه الظاهرة علماً من العلوم في بعض الأحيان، وقد لاتكون علماً في أحيان أخرى، كظاهرة اللغة مثلاً.

ولابد من الإلماع الى أن الفلسفات عموماً تعدُّ من معارف الدرجة الثانية بمعنى من المعاني. أي أنها ترصد الظاهرة من الخارج. ومن الطبيعي أن تكون فلسفة الفقه أيضاً معرفة من الدرجة الثانية. بمعنى أننا إذا اعتبرنا الفقه ظاهرة من الظواهر، كانت فلسفة الفقه التي تراقبه من خارجه معرفة من الدرجة الثانية. وطبعاً لا يدخل في بحثنا الحالي السؤال عن ماهية الفقه، لكنه سؤال ذو دور مهم جداً في فلسفة الفقه.

والدليل الآخر على أن متعلق الفلسفة المضافة ليس علماً بالضرورة، وجود إصطلاحي فلسفة الزمان والمكان في العالم الغربي (*philosophy of space and time*) والحال أن الزمان والمكان ليسا علمين من العلوم. وكذلك الأمر في فلسفة النسبية (*philosophy of relativity*) فما نريد التأكيد عليه هنا هو أن الفلسفة في بحثنا الراهن ليست سوى مجموعة الأبحاث النظرية والتحليلية الخاصة بظاهرة معينة، قد تكون علماً من العلوم ، وقد تكون الزمان أو المكان أو اللغة أو الفن أو أية ظاهرة أخرى.

ويتساءل البعض في إطار فلسفة الحقوق عن صحة أو سقم إضافة الفلسفة إلى الحقوق. ومثل هذا السؤال يمكن أن يطرح بالنسبة لفلسفة الفقه أيضا. والإشكال الذي يطرحونه هو أننا في الفلسفة أحرار غير مقيّدين بأية أصول أو مبادئ، أما في الفقه فنتقيّد بأسس لا نستطيع العدول عنها، فكيف يمكن الجمع بين هاتين الحالتين، وكيف يصح أن نتفلسف ونحن مقيّدون؟ (الدكتور ناصر كاتوزيان، كراسة فلسفة الفقه، ص٢).

هذا الكلام أيضاً يبدو مفتقراً الى الدقة اللازمة؛ لأن الفلسفة المقصودة في فلسفة الفقه، معرفة من الدرجة الثانية، أي أنها التأمل التحليلي والنظري في معرفة أخرى هي «الفقه» بصفتها ظاهرة مستقلة .وهذا خلاف الفلسفة بمعناها الميتافيزيقي، والتي تبحث في الوجود بما هو موجود، ولا يتقيّد فيها

الفيلسوف عادةً بافتراضات أوليّة أو أسس مسبقة. إذن ثمَّ فرق كبير بين هذين النمطين من الفلسفة.

الخلاصة

عموماً يمكن القول: إن الفلسفة المضافة تعني «المباني» أو «الأسس» . وفي العالم الغربي أيضاً يستعملون تعبير «*foundation*» لمباني الرياضيات. فمثلا نرى عنوان كتاب «فلسفة الأخلاق» لمور «*principa ethica*» بمعنى أسس الأخلاق ويريد به فلسفة الأخلاق. فالمباني هنا يراد منها المعنى الواسع للكلمة، بحيث يمكن إطلاق حتى مصطلح «مباني اللغة» أو «مباني الفن» . وأتصور أن أفضل تعريف للفلسفة المضافة هو ما ذكرناه من أنها مجموعة التأمّلات النظرية والتحليلية في ظاهرة معينة.

فلسفة الفقه

والآن لنرى ما هي فلسفة الفقه؟وكيف يجب أن تُعرّف؟

ويبدو ونظراً لما أسلفنا ذكره أن تعريفها غدا واضحاً إلى حد كبير. ومع ذلك ما تزال هناك نقاط يجب أن تبحث لمزيد من التنقيح.

قلنا: إن فلسفة الشيء هي التأملات النظرية والتحليلية في ذلك الشيء. ولكن ما هو ذلك الشيء أساساً؟ فحينما نضيف الفلسفة الى الفقه، يجب أن نعرف ما هو الفقه أساساً ، كي نبحث في مبانيه النظرية والتحليلية؟

في الغرب ثمة تمييزان مهمان يتصلان بمقولة العلم: الأول الفرز ما بين العلم بصفته مجموعة من المعلومات والمعارف، وما بين العلم باعتبار النشاط الذي يبذله العلماء. والثاني الفرز ما بين العلم كوجود سارٍ في خط الزمن، وبين المقاطع المختلفة للعلم.

هل الفقه مجموعة المسائل أم جهود الفقهاء؟

ما هو الفقه؟ إنه مجموعة المسائل التي يكوّن موضوعها فعل المُكلف، ومحمولها الأحكام الاقتضائية والتخييرية. هذا هو التعريف الشائع للفقه. وفي تحديد ماهية الرياضيات، نقدّم مجموعة من القضايا والمسائل فنقول: هذه هي الرياضيات. وفي تحديد ماهية الفلسفة، نطرح كمّاً من القضايا لنقول؛ هذه هي الفلسفة. هذا نمط من النظر الى العلوم وتعاريفها يسمى في الغرب «*a body of proposition*» أو «*a body of knowledge*».

وهناك نمط آخر من النظر الى العلوم نعتبر من خلاله العلم مجموعة أنشطة العلماء . وهذا ليس تعريفاً غريباً ؛ لأننا في كثير من الأحيان نشير الى جهود العلماء (ما يجرونه من أبحاث ودراسات وما يدور بينهم من سجالات واجتماعات وردودهم على آراء بعضهم) ونسمي كل هذا علماً. فيكون العلم مجموعة الأنشطة التي تصدر عن العلماء، وليس فقط «*a body of proposition*» . والعلم هنا يأخذ بصفته فعلاً أو «*activity*» .

ويقولون: إن نظرة «*activity*» تختلف عن نظرة «*a body of knowledge*» وهو تفكيك مهم. ويدخلون للقضية من محل آخر. فمثلاً حينما يبحثون العلاقة بين العلوم والقيم، وهذه الأخيرة من قضايا فلسفة العلم، يضطرون الى السؤال عن ماهية العلم ليبحثوا علاقة القيم به. فهل المراد ما هي علاقة القيم بمجموعة من المعلومات والمسائل التي تشكل محتوى «العلم» أم أن الهدف هو دراسة العلاقة بين القيم والأنشطة العلمية التي يمارسها العلماء؟ وهذا ما يشير الى الأهمية البالغة لهذا التمييز. فإذا قررنا أن العلم مجموعة نشاطات العلماء، أدخلنا في الحساب غايات العلماء ودوافعهم؛ لأن للفعل قبل كل شيء غاية، وهذه هي الخطوة الأولى التي نضعها في دائرة القيم . فحينما يدخل الإنسان ساحة العلم الفلاني، لابد أن تكون له غاية يريد الوصول إليها. واشراك الغايات والدوافع في القضية يعني إشراك القيم وربطها بعلاقات وثيقة

بالممارسة العلمية، أما إذا كان العلم مجموعة من القضايا والمسائل ليس إلاّ فمن الصعب إدخال القيم في العلوم وترتيب علاقة بينهما. بينما العلم بصفته الفعل العلمي للعالم ، يبدو ذا طابع قيمي من الخطوة الأولى؛ لأن كل فعل لابد له من غاية. في حين يمكن عزل القيم عن العلوم إذا أخذنا الثانية بمعنى كمية المعارف والمعلومات ذات الموضوع الواحد. هذا على الرغم من إمكانية ربط القيم والعلوم بآليات أخرى.

وفي مجال الفقه، يمكن طرح ذات الإشكالية بالضبط. فما هي يا ترى زاوية النظر الى الفقه في فلسفة الفقه؟ هل هي التي تعتبر الفقه مجموعة من القضايا، أم أنها ترى الفقه عبارة عن فعل الفقهاء ونشاطهم؟ وهل لدينا مجموعة من القضايا نبحث لها عن فلسفة وعن بحوث نظرية، أم أننا وراء فلسفة لفعل الفقهاء؟ وبأي الأمور يتصل هذا الفعل؟ وما هي المؤثرات التي قد تؤثر فيه؟ عندها قد يكون للكثير من الأمور الحياتية والمعيشية العامة تأثيرها البالغ في نشاط العلماء، بينما لا يمكن أن نلمس مثل هذا التأثير إذا اعتبرنا العلم مجرد مجموعة من المسائل والقضايا.

إذن فالفرز أو التفكيك الأول في فلسفة الفقه، والذي ينبغي أخذه بكل جدٍّ واهتمام هو التمييز بين أن يكون الفقه مجموعة من القضايا، وبين أن يكون مجموعة من الأفعال.

الكثيرون أغفلوا هذا التمييز. والغريب أنهم لم يغفلوا وحسب، وإنما خلطوا تماماً بين المعنيين. وللمثال أورد أحد الكتاب في تبيين مفهوم العلم:

«المراد بالعلم مجموعة القضايا المنتظمة بنظام معين، والتي لها موضوعات وأساليب وأهداف محدودة. والعلم بهذا المعنى ليس حالة نفسية، وإنما هو ظاهرة لها هويتها التاريخية والاجتماعية. والذي تدرسه فلسفة العلم هو هذه الهوية التاريخية والاجتماعية» (محمد مجتهد شبستري، كراسة فلسفة الفقه، ص٨).

حينما نعتبر العلم مجموعة من القضايا ذات الموضوعات والأساليب والأهداف والغايات ، فلن يعود من السهل تقرير هوية تاريخية واجتماعية لهذه المجموعة . فكل موضوع وهدف يجمع حوله لفيفاً من القضايا، وكل مسألة تجرُّ وراءها بشكل طبيعي مجموعة من الاستدلالات تقام على صحة المسألة أو دحضها، وهذه أمور بديهية لا تدل على شيء، ولا تتحول عبر الزمان ليمكن نحت هوية تاريخية واجتماعية لها.

بعبارة أخرى يعطينا التعريف أعلاه معياراً للعلم. ولذلك فان ما يتحقق في الخارج كعلم، يبقى دائماً ناقصاً حسب هذا المعيار. وعلم الفقه وفق هذا التعريف مجموعة من المسائل لها موضوع معين وهدف معين. وبذلك فان هذه المجموعة ترتبط بديهياً بموضوعها وهدفها، وليس من المعقول: إن يكون العلم بهذا المعنى تاريخانياً أو اجتماعياً. فهذا بالضبط كأن نقول: إن ماهية الماء تاريخانية أو هي ظاهرة اجتماعية. فالتاريخاني هو الوجود الخارجي للماء. والأمر كذلك فيما يخص العلوم . مجموعة القضايا ليست سوى مجموعة من القضايا، ولا يختلف حالها بين الأمس واليوم، ولا تمتاز بأي طابع سيّال يكسبها خصوصية تاريخية . نعم يوجد من هذه المجموعة في حقبة زمنية معينة (وهي مجموعة ناقصة طبعاً حسب المعيار المذكور) يمكن أن تتحول وتكون موجودا تاريخياً. لكن الوجود الخارجي لهذه المجموعة وفعليتها الناقصة ليست مجموعة القضايا كلها .. وهذه نقطة دقيقة يجب الالتفات إليها.

هل الفقه وجود سيّال أم مرحلي؟

الفرز الآخر الذي يبدو مهماً جداً هو الفرز بين العلم كوجود متحرك في خط الزمن، وبين المقاطع المعينة للعلم. فتارة نقول «علم الفيزياء» ونريد به الوجود السيّال الذي بدأ بأرخميدس وحتى قبل أرخميدس ومازال متحركاً سيّالاً الى اليوم . ففي هذه الحالة نريد أن ننظر الى هذا الموجود بمجموعه.

وتارةً يكون الفقه ذلك الموجود الجاري في خط الزمن، في هذه الحالة ستقترب فلسفة الفقه بالضرورة من التاريخ. أي حينما نريد البحث في فلسفة الفقه ينبغي السؤال؛ من أين بدأ الفقه؟ وكيف تطوّر؟ وما هي التحولات التي طرأت عليه؟ وفي أي الحقب انحسر وفي أيّها تمدد؟ ومتى خضع للتأثيرات الخارجية؟

ولكن أحياناً يكون المراد بعلم الفقه مقاطعه ومراحله، أي مرحلته الحالية ووضعه الراهن، وهو إصطلاح شائع. فحينما نقول الرياضيات نقصد بها الرياضيات الحالية، أما الباقي فتاريخ الرياضيات.وحينما نقول اليوم علم الأصول، نريد به الأصول التي بين أيدينا، أي مجموعة القضايا والمباحث التي نتعامل بها اليوم، وليس ما قدّمه السيد المرتضى قبل قرون، لأن ذلك معطىً تاريخي، وهو في الواقع تاريخ علم الأصول أما الأصول التي في أيدينا فهي علم الأصول. وهي مقطع من ذلك الوجود المتحول عبر الزمن.

إذن، ما هو الفقه؟ وما هو الشيء الذي نريد أن ندوّن له فلسفة خاصة به؟ هل هي فلسفة الشيء الذي في أيدينا الآن، أم مجملٍ الوجود التاريخي للفقه؟ النتيجة التي نصل إليها من هذا البحث مهمة جداً. فقد تكون الكثير من المسائل خارجة اليوم من حيّز الفقه، ولذا فهي بمعنى من المعاني ليست جزءاً من الفقه.

من الأخطاء الشائعة القول: إن العلم إمّا ذلك الوجود التاريخي السيّال لا غير، وإما الحقبة الحالية من العلم، دون سواها على الإطلاق. إذ من الشطط المعرفي اعتبار العلم مقاطع وحقباً متناسين طابعه التاريخي. وهو خطأ يقع فيه الكثيرون، ومنهم الدكتور عبد الكريم سروش في كتابه «القبض والبسط النظري للشريعة».

وعموماً يبدو من المغالطة الاقتصار في النظر الى العلم على نظرية بعينها ورفض النظريات الأخرى بشكل مطلق، إذ يجوز النظر الى القضية من أكثر من زاوية، فيمكن القول: إن العلم هو النشاط العلمي للعلماء، ويمكن القول: إنه

مجموعة القضايا. وكما نستطيع اعتباره وجوداً سيّالاً عبر الزمن، نستطيع أخذه في حقبة معينة بذاتها. وهذا يعود الى الغاية التي نريد الوصول إليها. أما تقييد العلم بأنه كذا وليس سوى ذلك فهو خلط يوقعنا في أخطاء خطيرة. والصحيح النظر الى العلم من عدة زوايا، والمهم هو التركيز على الزاوية التي تنفعنا في الوصول الى الغاية المحددة.

إن الفيزيائي مثلاً، لا يطرق أبواب تاريخ الفيزياء حينما يريد إعطاء المهندسين مبادئ نظرية لبعض القضايا التكنلوجية؛ لأن ذلك لا ينفعه في مهمته شيئاً. وإنما عليه النظر الى أحدث النتائج الموجودة اليوم في هذا العلم الممتد طوال الفي عام من الزمن. وكذلك الحال بالنسبة لعلم الأصول ، فعندما ننظر إليه كوسيلة للاستنباط الفقهي، لن نحتاج الى تاريخه؛ لأن تاريخ الأصول لن يفيدنا شيئاً في هذه المهمة، بل الذي يهمّنا منه أحدث ما فيه من نظريات وآراء، ولذا فان العلماء لا يهتمون بتاريخ العلوم، فعالم الرياضيات لا يتعب دماغه بتاريخ الرياضيات وتطوّراتها، وكذلك الأمر بالنسبة لسائر العلماء، ومنهم علماء الأصول.

كتب أريك تمبل بيل (*E.T.Bell*) كتاباً اسمه «مشاهير الرياضيات»، يكرر فيه غالباً أن علماء الرياضيات لا علم لهم بتاريخ الرياضيات، بل ولا يهتمون به ولا يرغبون في مطالعته والتعرف على حيثياته. ولا يعيرون أهمية كذلك لفلسفة الرياضيات. ويقول: الرياضيون يؤدون مهمتهم داخل علم الرياضيات، أما نحن فنتفلسف ونكتب تاريخ الرياضيات.

وعلى كل حال أتصور أن جميع زوايا النظر الى العلم مهمة، ويبقى أن نرى أية زاوية تنفعنا أكثر فيما نريد الوصول إليه. ولذا يبدو أن المجتهد لا شأن له بتاريخ الاجتهاد، ولا بتاريخ الأصول. ولا بتاريخ الفقه. وطبعاً قد يحتاج في دائرة الفقه الى معرفة بالاجماعات الفقهية للسلف وما اشتهر عنهم. أما سائر التحولات التاريخية فلا تنفع الفقيه في مهمته شيئاً ، إذ ماذا قد تنفعه يا ترى

تطورات الفقه من عهد المرحوم النراقي (صاحب المستند) الى الشيخ الأنصاري وحتى عهد صاحب الكفاية .. إذا اعتبرنا إجماع القدماء وما اشتهر عنهم من الحجج والأدلة الفقهية، فلا شك أن الاطلاع على هذا المقدار من تاريخ الفقه سيكون مفيداً وضرورياً للمجتهد في مهامه الاستنباطية . أما إذا لم نعتبر الإجماع ولا الشهرة حجّة، كما يذهب الى ذلك السيد أبو القاسم الخوئي، فلن تعود ثمة حاجة الى تاريخ الفقه.

العودة الى فلسفة الفقه

بعد أن أشرنا الى النقاط أعلاه نعود الى فلسفة الفقه. بإمكاننا النظر الى فلسفة الفقه كوجود مقطعي ، كما بإمكاننا النظر إليها كوجود سيّال متطوّر عبر الزمن. ولا ريب في وجود فوائد يشتمل عليها تاريخ الفقه وفلسفة الفقه. ولكن يجب النظر في هل الوصول الى مبادئ تصورية وتصديقية وباقي الأمور الداخلة في «الفقه التاريخي» لها تأثيرها في علم الفقه الحالي أم لا؟ أعتقد أن هذا التأثير غامض المعالم ومبهم الى حد كبير، خلافاً للمبادئ التصورية والتصديقية الخاصة بالفقه الراهن. فهنا يمكن لفلسفة الفقه أن تؤثر بطريقة عقلائية مقبولة في نتائج علم الفقه. تصوروا عالماً أصولياً تتغيّر بعض مبانيه بعد البحث في المبادئ التصديقية والتصورية والمنهجية لعلم الفقه، عندها سيكون من الواضح دور هذا البحث وتأثيره في علم الفقه ، أما المعرفة بالمبادئ التصورية والتصديقية والمنهجية لفقه الشيخ الطوسي، فليس لها تأثير (مباشر على الأقل) في فقه المجتهد.

قد يقال كما أن للحقبة الحالية من العلم فلسفتها، كذلك يمكن النظر من هذه الزاوية للعصور الأخرى ووضع فلسفات للفقه في العصور الماضية.

وتعليقنا على هذه الملاحظة هو أن بالإمكان طبعاً وضع فلسفة لفقه الشيخ الطوسي أو لفقه الشيخ المفيد أو للفقه في أي عصر من العصور، لكن المسألة المهمة هي: ما هو تأثير مثل هذه الفلسفة على الفقه في العصر الحاضر؟

وسنوضح هذه النقطة أكثر عند بحثنا لاحقاً في معيارية أو تاريخانية فلسفة الفقه (*normative or historical*) . وإجمالاً نقول: إن علينا الوصول الى فلسفة فقه تنفعنا، وتكون مؤثرة في فقهنا، وذات قدرة على تنقيح المبادئ التصورية والتصديقية لفقهنا الذي نريد أن نطرحه اليوم، وليس الفقه الذي جاء به السلف ومضت عليه القرون.

هذه نقطة تناولتها في كتاب «المعرفة الدينية» وفي مقالة «دور العلوم البشرية في الاجتهاد» ، فتطرقت الى إشكالية كيف يجب أن تصاغ منهجية البحث في الفقه أو الفلسفة أو مباحث المعرفة الدينية؟ فإذا كان علم المعرفة الدينية من علوم الدرجة الثانية، هل تنفعه الرؤية التاريخية في شيء أم لا؟ وهل ينفعنا في تنقيح العلم أن نُلم بما صنعه العلماء والمتخصصون طوال التاريخ في دائرة هذا العلم؟

وجوابنا هو أن الرؤية التاريخية غير مفيدة في هذا الباب؛ لأن الرؤية التاريخية التي تعرّفنا آراء الآخرين، لا تمثل حجّة بالنسبة لنا، فمثلاً لو فحصنا التاريخ ووجدنا أن جميع فقهائنا اعتمدوا على الرياضيات في استنباطاتهم ، فهل يكفي هذا كي نكون ملزمين نحن أيضاً بالاعتماد على الرياضيات؟ الجواب بالسلب بلا ريب. وهذا أحد أهم اشكالاتنا على نظرية القبض والبسط، التي يقول صاحبها: إننا نبقى ننظر الى نشاط العلماء من الأعلى، ولا ننزل الى ساحة العلم ذاتها. وهنا يكون إشكالنا عليه أنه في هذه الحالة لن يحق له التوصية بشيء أو التوجيه صوب جهة معينة ، فالنظرة التاريخية لا يمكن أن تتمخض عن توصية، لأن مناهج وأساليب العلم المعين لا حجية لها في علم آخر. نعم .. لا إشكال في أن ينظم الإنسان مسحاً تاريخياً،

ويرصد أن جميع الفقهاء كانوا يعتمدون على الرياضيات مثلاً ، لكنه لا يحق له القول: إن الفقه مرتبط بالرياضيات فعلاً، ولا يمكن ممارسة علم الفقه من دون الرياضيات، فقد يقال له: إن جميع الفقهاء ربما كانوا على خطأ، ولا تعبّد في معارف الدرجة الثانية حتى يقال لأن الفقهاء ذهبوا الى وجود علاقة بين الفقه والرياضيات، إذن لابد أن نسلك مسلكهم . فإذا بقي الإنسان متعالياً على العلم ينظر إليه من شرفات التاريخ ولا يلج ساحة السجال والبحث العلمي من الداخل، لن يحق له إطلاق آراء حول علاقة الفقه بالرياضيات.

ولا يستنزل المفكر من شرفات الإطلال العام على العلم الى ساحة العلم الداخلية إلاّ الأحكام المعيارية (*normative*). ففي الحكم المعياري لن تعود نظرة الإنسان من نوع الدرجة الثانية، وإنما يبدي رأيه في المسألة الأصولية بطريقة معيارية كأي مجتهد آخر.

والخلاصة هي أن معارف الدرجة الثانية (التاريخية) لا تخوّل الإنسان إصدار توصيات وتوجيهات، وهذا ما نريد التأكيد عليه في هذا البحث. النظر التاريخي الى العلوم أمر لا بأس به اطلاقاً، وهو ممارسة علمية نافعة في الكثير من الحالات . لكنه لا ينفعنا في فلسفة الفقه التي نريد لها أن تكون مؤثرة في فقهنا.

بعض فلاسفة العلوم الغربيين أخذوا بالمنهج التاريخي، ولا سيما النسبيين منهم، فمفكرون مثل «لاري لودان» (*Larry Lauden*) وأضرابه يشددون على الحاجة الى تاريخ العلم.

وقد أورد لودان في كتابه فصلاً بعنوان (تاريخ الفكر) وشرح هناك بشكل تفصيلي كون فلسفة العلم *ormative* وكونها *diescriptive*. وبالطبع ثمة في العالم الغربي الكثير من فلاسفة العلم يرفضون تاريخانية فلسفة العلوم. وللودان رأي جميل مفاده؛ لأننا نسبيون، فليس لدينا معيار للواقع نبحث به عمّا هو الواقع ونصل الى نتائج شافية؛ ينبغي الاستعانة بتاريخ العلم. وهنا لا أريد مناقشة

رأيهَ أو الإدلاء برأي حول صحة أو عدم صحة الاستعانة بتاريخ العلوم حتى في ظروف النسبية التي أشار إليها، ولكن اعترافه الضمني مهم جداً، فهو يكاد يقول: إنه إذا كان هناك معيار لاكتشاف الواقع، فلن يعود ثمة طائل من مراجعة تاريخ الفلسفة والعلم والاستعانة بالبحوث الوصفية.

ويورد فصلاً آخر في كتابه تحت عنوان (تاريخ وفلسفة العلم) يبحث فيه العلاقة بين فلسفة العلم وتاريخه، فهل تاريخ العلم مما يعني فيلسوف العلم؟ أصحاب النظرة المعيارية لفلسفة الفقه يزعمون أنهم في غنىً عن تاريخ العلم.

وفي فصل آخر بعنوان (تاريخ الأفكار) «*history of idea*» يثير تارة أخرى هذا الموضوع بشكل مفصل مسلطاً الضوء على مجمل الأفكار ويناقش هل للفلسفة بصورة عامة أواصرها بتاريخ الفكر أم لا؟ وهو يرى أن لها مثل هذه الأواصر، لكنه يصرّح أن هذه الآصرة والعلاقة تقوم على افتراض مسبق مفاده أننا لا نمتلك معياراً مستقلاً للكشف عن الواقع.

ونظير هذا البحث يمكن أن يطرح فيما يخص الفقه وفلسفة الفقه. وقد يقول قائل: إن علينا في بداية الطريق الإعلان عن كوننا واقعيين أو لا، بمعنى هل نرى وجود معايير في الفقه تكشف عن الواقع أم لا؟ حتى لو كانت هذه المعايير مفيدة للكشف عن الحجة دون الكشف التكويني. وإذا كان الجواب إيجابياً أي أننا نعتقد بوجود مثل هذا المعيار، فسيؤثر هذا بشكل حاسم على ما نتوصل إليه من نتائج.

في حدود معلوماتي، لا تهتم غالبية فلسفات العلم في العالم الغربي بتاريخ العلم. فالذين يبحثون في فلسفة الأخلاق مثلاً قلّما يهتمون بتاريخ الأخلاق بصفته تاريخاً منتظماً، مع أنهم يشيرون الى الشخصيات والآراء البارزة في هذا النطاق، وهذا ما يمكن ملاحظته في كل العلوم. أما حينما نقول: إننا غير معنيين بتاريخ العلم، فنقصد أننا غير معنيين بالتعاقب التاريخي، لا أننا غير مهتمين بالآراء والنظريات المتينة التي نستقرئها في التاريخ، وإنما نقول: إن

التتابع التاريخي للأفكار وانقباضها وانبساطها التاريخي لا علاقة له بفلسفة الأخلاق. وكذلك الحال بالنسبة لفلسفة اللغة، فقد اطلعت على عدة كتب لا تدرس فلسفة اللغة بمنهجية تاريخية. فالى جانب تاريخ اللغة ، هناك تاريخ التحولات اللغوية وتاريخ علم اللغة، أما أن يبحث فلاسفة اللغة في التحولات التاريخية للغة فهذا ما لم أشاهده. وهكذا الأمر في فلسفة الرياضيات والفن وسواهما.

والذي أريد قوله أن فلاسفة العلوم الغربيين هم أيضاً لم يطرحوا فلسفاتهم بطريقة تاريخية غالباً.

خلاصة البحث: *نقد النظرة التاريخانية*

خلاصة البحث هي أن النظرة الى الفقه التي يجب أن تتوفر عليها فلسفة الفقه، لابد أن تكون نظرة مقطعية خاصة بالحقبة الفقهية المعاصرة، وفي البحوث اللاحقة سيتضح أن إشكالية التاريخانية (الوصفية) والمعيارية لا تقتصر على علم الفقه، وإنما يمكن طرحها في فلسفة علم الفقه أيضاً. ولباب رأينا في هذا المقام هو أنه يجب العمل في «فلسفة علم الفقه» بنحو معياري، وليس باستقراء واستقصاء آراء العلماء. ينبغي أن نكون لاعبين داخل الساحة وليس متفرجين خارجها.

وقد يُشكل البعض أن هذا الكلام يفضي الى أن الشيء الذي ينفعنا في مرحلة الاستنباط والاجتهاد، والشيء الذي يحمل ثماراً فقهية، هو آخر النتائج التي في أيدينا. ولكن الواقع في الاستنباطات الفقهية شيء آخر، إذ يجب نقض وإبرام أقوال الماضين ودراسة الأقوال الجديدة، ومقارنتها وترجيحها، وبالتالي اختيار القول الذي يمكن أن ينفع في عملية الاستنباط. وهذا ما لم يؤخذ (حسب رأي أصحاب الإشكال) بنظر الاعتبار ، وإنما جرى الاهتمام فقط بالأقوال المستحصلة في نهاية الاستنباط.

وفي الرد على هذا الإشكال نقول: إن في هذا الكلام خلطاً بين الفقه والأصول. ولمزيد من الإيضاح نضرب مثالاً من علم الأصول. فالأصول عبارة عن مجموعة من البحوث التي لدينا الآن . هل يحتاج الأصولي الى الإفصاح ؛ من أين جاء بحث اجتماع الأمر والنهي، وما هي التطورات التي مر بها والتغيرات التي طرأت عليه عبر التاريخ؟ لايبدو الأمر كذلك، فالأصولي يقرر معضلة اجتماع الأمر والنهي بأفضل وجه وبشكل ربما لم يتوصّل إليه الكثير من القدماء، ثم يبادر الى حل هذه المعضلة. المهم بالنسبة له البيان الصحيح للمسألة وحلها بطريقة صحيحة مبرهنة. أما من هو أول من طرح هذه المسألة؟ وكيف طرحها؟ وماذا جرى لها بعد ذلك؟ فهذا ما لا ينفعه في بحثه. المهم هي المسائل الواقعية المعقولة، من أيٍّ شخص صدرت وكيفما صدرت.

ونظير هذه الحالة يمكن أن تطرح في الفلسفة أيضاً. فالسجال بين أصالة الوجود وأصالة الماهية سجال مهم كما هو معروف. بل إن تقرير المسألة في هذا المجال أهم من الجواب. أما أن نبحث من أين جاءت أصالة الوجود؟ ومن هو أول من طرحها ولماذا طرحها؟ فهي بحوث لا يبدو أن لها تأثيراً يذكر في أصل القضية. نعم قد يكون لها دور في التعريف بآراء ونظريات السلف، فإذا كان مدار البحث حول ما هو المعنى الأولي الذي طرحت به قضية أصالة الوجود وأصالة الماهية .. هنا لابد من التنقيب في تاريخ الفلسفة. أما حينما نريد البحث في أصل القضية وأساس الخلاف بين أنصار أصالة الوجود وأتباع أصالة الماهية، فحتى لو لم نكن واقفين على نظريات القدماء، وكانت هنالك خمس مسائل مطروحة في هذا الباب، لكانت هذه المسائل جميعها مهمة بالنسبة لنا في دراستنا.

وطبعاً من الضروري التنبيه الى أن استعراض الآراء المهمة حول القضية العلمية ظاهرة منطقية معقولة تماماً ، وهي الطريقة المألوفة لدى العلماء والباحثين، لكنها ليست من تاريخ العلم في شيء. فمثلاً كون المحقق الحلي أوّل

من أشار الى موضوع اجتماع الأمر والنهي، وأنه كان متأثراً في أطروحته هذه بأحد المباحث الكلامية ، هذه المعلومة لا تؤثر أبداً في معالجة المسألة، فالمطلوب من تاريخ العلم دراسة حركة تحول المسائل العلمية طوال عصور التاريخ.

ومن المُسلَّم به أن للعلم وللإنسانية من الناحية الوجودية تاريخهما، بل إن لكل شيء تاريخه. وحتى أنا الجالس هنا لي تاريخي، لكنك حينما تنظر إليَّ فجأةً، لا تنظر الى تاريخي، مع أنني موجود تاريخي. وكذلك علم الأصول الذي نهتم بحقبته الحالية، له تاريخه بلا شك، إذ لا يمكن أن يصل إلينا من دون سابقة تاريخية، لكن المسألة هي أنني غير معني بهذا التاريخ، وباستطاعي أن آخذ الحقبة الحالية وأتناسى التاريخ. إن مراد التاريخانيين ليس القول بأن الموجود الذي بين أيدينا موجود تاريخي؛ لأن جميع الموجودات تاريخية، وعلم الأصول تاريخي بهذا المعنى، وهو رغم كونه في يدي الآن ألاّ أنه تاريخي في نفس الوقت، أي له ماضيه، لكن عالم الأصول يأخذ المقطع الأخير منه ولا يلتفت الى تاريخه.

إننا في علم الأصول غير معنيين بتاريخ الأفكار ، فالذي يهمنا هو المسائل المعقولة، فلو جاءنا فجأة إنسان من كوكب آخر لا علم له بتاريخ العلوم عندنا، وطرح علينا ثلاثين مسألة أصولية مهمة لم تواجهنا في السابق، عندها يتحتم علينا الاهتمام بهذه المسائل ودراستها ، حتى لو لم يكن لها أي ماضٍ تاريخي نعرفه، لأننا كمستنبطي أحكام نفتش عن المسائل المعقولة، والتاريخ العيني يوصلنا بشكل تكويني الى هذه الحقبة، وليس دراسة التاريخ التي أقوم بها ، والتي لا أحتاجها أساساً.

قد يقال: إن المقصود بالفحص التاريخي النظر ممن أخذت الفكرة، ومن الذي طوّرها حتى وصلت إلينا بهذا الشكل، بيد أن هذه الأمور عديمة التأثير في البحث العلمي، إلاّ أن هناك كليات معيّنة قد تكون مؤثرة، مثل دور البحوث العقلية في الأصول وحتى في الفقه، فمثلاً قد ينظر شخص نظرة تاريخية الى

زمن ابن ادريس ، ويرى أن لابن إدريس منهجية معينة من معالمها مثلاً أنه كان يُشرك المعطيات الكلامية في علم الأصول أو الفقه، عندها تكون هذه النتائج مؤثرة في الفقه وفلسفته.

لكن هذا الرأي لا يبدو صحيحاً هو الآخر. فإذا كان ابن ادريس قد استخدم علم الكلام، فما هو تأثير استخدامه هذا على أصولنا أو فقهنا؟ وهل استخدام ابن ادريس للكلام، يعني أن استخدامه كان صحيحاً بالضرورة؟ أن يكون استخدامه صحيحاً أو خاطئاً قضية يجب أن تُبحث، وهي قضية معيارية، لا تؤثر فيها المعطيات التاريخية.

وربما قيل: إننا حينما نريد معرفة فلسفة الفقه، قد يهتم الفقيه ذاته الذي يستنبط الحكم بفلسفة فقهه ويريد معرفة أبعادها. وأحياناً قد يبحث شخص آخر عن فلسفة لفقه هذا الفقيه، وبالتالي لا يمكن القول: إن النظرة التاريخية الى فقه الفقهاء الماضين عديمة الفائدة.

وفي هذا الكلام الكثير من التسامح والتكلّف، فالفقه بصفته مجموعة من المسائل لا يضاف الى الأشخاص إلاّ بتكلّف . ومجموعة المسائل الفقهية تشكل مجموعة واقعية تدور حول موضوع واحد أو غرض معين، ولا يخص الفقيه كيف يحصل الوعي بهذه المجموعة من المسائل، ففيلسوف الفقه بالتالي غير الفقيه. الفيلسوف ينظر الى الفقه، وإذا سئلنا: فقه من ينظر إليه الفيلسوف؟ نجيب أن الفقه ذاته أمر تكويني بلحاظ موضوعه أو الغرض المتوقع منه؛ ولذلك لن يكون من المهم معرفة الشخص الذي يضاف إليه الفقه، حتى نسأل : فقه من ينظر إليه الفيلسوف؟ ولأجل مزيد من الإيضاح ننتقل بالإشكالية الى دائرة الفيزياء ، إذ لدينا اليوم فلسفة فيزياء، فهل يصح السؤال: فيزياء مَنْ هذه التي نبحث عن فلسفتها؟

الواقع أن كل علم يبحث في العوارض الذاتية لموضوعه، ولا أهمية للأشخاص والعلماء في هذا المجال، فالعلم يحمل عوارض ذاتية، سواء اعتقدنا

أن تمايز العلوم بمواضيعها أو بأغراضها، فالموضوع أو الغرض يفرز بطبيعته مجموعة من المسائل، وهذا أمر لا مفر منه سواء كنت أنا مستيقظاً أم نائماً، وسواء استنبطت أم لم أستنبط ، وسواء كنت على علم بهذا الأمر أم لم أكن. مع ملاحظة أن علم الأصول عبارة عن مجموعة من المسائل يجمعها هدف «استنباط الحكم» . وهذه مسألة تكوينية عينية لا يستطيع أحد التدخّل فيها أو تبديلها، فهذا الغرض يجمع حوله بنحو تلقائي مجموعة من المسائل.

وقد يشار الى وجود فقيهين يختلفان في مبانيهما وفي مجموعة المسائل التي يطرحانها، وهنا نقول: إن وحدة الغرض تجعل ما يبحثه الفقيهان علماً واحداً، وإذا تعددت الأغراض تعددت العلوم، فحينما نقول: إن العلم هو مجموع القضايا، لا يعني هذا أننا بمعزل عن بحث هذه القضايا، فقد تكون نتيجة البحث سلبية، وقد تكون إيجابية، أو قد تكون تفصيلاً بين هذه وتلك، وكل مسألة تطرح قد يأتي الاستدلال لصالحها وقد يأتي عليها، وقد يكون في الأمر تفصيل. ولكنا حينما نقرّر وجود علم الأصول لابد أن يكون غرضه واحداً، وهذا لا يتنافى أبداً مع الوصول الى نتائج متفاوتة بشأن المسألة الواحدة إذا كانت المباني مختلفة.

ملخص البحث

بعد أن نأينا قليلاً عن أصل الموضوع، نعود لنقول: إن بالإمكان تدوين فلسفة حول الفقه التاريخي، وكذلك حول الفقه الراهن الذي نلتزم به . لكن النقطة الأساسية التي ينبغي التنبيه إليها أن تدوين فلسفة الفقه التاريخي بمعنى تسليط الضوء على المبادئ التصورية والتصديقية والمنهجية لفقه فقهاء السلف، والبحث في القضايا ذات الصلة بفقههم، لا يترك تأثيراً يذكر على فقهنا اليوم، بمعنى أنه غير مؤثر في مجموعة المسائل التي تشكل الفقه. إذن ففلسفة الفقه التي تستطيع أن تلعب دوراً داخل دائرة الفقه، هي فلسفة الفقه

الراهن ، وبطريقة معيارية، فنطرح على بساط البحث مثلاً: ماهي المنهجية التي يجب أن تتبع في الفقه، وليس ماهي المنهجية التي يتبعها الفقهاء في فقههم اليوم؟

وبعبارة أوضح، نقول: إن فلسفة الفقه يجب أولاً أن تبحث في الفقه الذي سلّمنا به وفقاً للتعريف. وثانياً ينبغي في مرحلة النظرة الخارجية الى الفقه أن تسلك الطريقة المعيارية دون الطريقة التاريخانية الوصفية.

الشرط الأول أعلاه يخص مَنْ يريد أن يبحث فقه الحقب الماضية أيضاً، وهو ما لا تأثير له على فقهنا اليوم.

والشرط الثاني يطرح على من يمارس نظرته الخارجية للفقه بطريقة تاريخانية وصفية، وليس بمنهج معياري. فنراه مثلاً في مقام الكشف عن العلاقة بين الفقه والعلوم الأخرى، لا يشمّر بنفسه عن ذراع البحث والتحقيق، ليفصح عن طبيعة العلاقة بين هذه العلوم. وإنما يكتفي بما توصّل إليه العلامة الحلّي مثلاً في التداخل بين الفقه والرياضيات، أو ما كان يعمل به الشيخ البهائي، أو ما ذهب إليه علماء آخرون.

○ كيف تنظرون الى حيثية العلاقة بين «فلسفة الفقه» من ناحية، و«علم الكلام الاسلامي» و«الاخلاق الاسلامية» و«أصول الفقه» و«تفسير القرآن» و«علم الحديث» من ناحية أخرى؟

❑ مصطفى ملكيان: لعل التدقيق في إجابتي عن السؤال السابق، يكشف الى أي حد ما يجب أن تكون عليه طبيعة الإجابة عن الفقرات المتعددة لهذا السؤال، ومع هذا من المناسب إيراد جواب مستقل بصيغة مختصرة:

أ - فلسفة الفقه والكلام الاسلامي علمان متداخلان مع بعضهما ومتناسجان في مواضيعهما. وبعبارة أخرى تمتاز العلاقة بين مسائل هذين

العلمين بعموم وخصوص من وجه. فقد ذكرنا في بداية الاجابة عن السؤال السابق أن الكلام الاسلامي يُعنى من بين المسائل الستة المذكورة بالمسألة الثانية والثالثة والخامسة والسادسة. أما فلسفة الفقه فتخوض في المسألة الأولى والثانية وأجزاء من المسألة الثالثة. وبهذا يتداخل العلمان في المسألتين الثانية والثالثة ويتطرق علم الكلام كذلك للمسألتين الخامسة والسادسة. وفلسفة الفقه هي الأخرى تتناول فضلاً عن المسألتين الثانية والثالثة، المسألة الأولى ومواضيع ومباحث أخرى كثيرة، أشرنا الى بعضها في الصفحات السابقة.

وبكلام آخر، لأن جانباً كبيراً من قبليات (مفروضات) علم الفقه، قبليات وصفية (*descriptive*) ، وبعض هذه القبليات الوصفية مستقاة من علم الكلام، لذلك ينشأ بصورة طبيعية نمط من الترابط بين فلسفة الفقه وعلم الكلام. ولكن بسبب أن جزءاً آخر من القبليات الوصفية لعلم الفقه غير مأخوذة من علم الكلام، وأن للفقه الى جانب ذلك قبليات قيميّة (*prescriptive*) فان فلسفة الفقه التي تخوض في جميع قبليات الفقه ستكون ذات مديات أوسع من علم الكلام. ولكن من ناحية أخرى، يهتم علم الكلام بمسائل لا تصنّف ضمن قبليات الفقه (مسائل النوع الخامس والسادس) ولهذا سيبدو مجاله أوسع من فلسفة الفقه.

ولا بأس أن نسوق هنا مثالاً للقبليات التي يحتاجها علم الفقه في حين يتولّى علم الكلام إثباتها والدفاع عنها. في الفقه الشيعي الاثني عشري، يعتبرٍ كلامٍ الباري عز وجل في القرآن الكريم وكلام المعصومين الأربعة عشر كلاماً واحداً. وبغير ذلك لم يكن من المعقول القول بأن الآيات القرآنية يجب أن تفهم بشكل لا يتعارض مع صريح كلام النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم ، وكلام الامام جعفر الصادق عليه السلام يجب أن يفسّر بطريقة لاتؤدي الى تعارضٍ مع كلامٍ للإمام محمد الباقر عليه السلام ، وكل ما في الأمر أن كلام أحدهم يخصص ويقيد كلام الآخر، ويفصّله، ويوضحه، ولا يتعارض معه

إطلاقاً. وهذا ما لا نراه لكلام الشيخ الطوسي والعلامة الحلي، أو ابن سينا وصدر المتألهين، أو جان بول سارتر وهايدغر. فمثلاً لا نلتزم بتفسير كلام الشيخ الطوسي بما لا يتضارب مع آراء العلامة الحلي. ولا نخصّص أو نقيّد الكلام العام لابن سينا بكلام صدر المتألهين، ولا نفصّل رأياً مجملاً لهايدغر بمقولات لجان بول سارتر؛ لأننا نرى أن كل واحد من هؤلاء انسان مستقل عن الآخرين، ولا ضرورة لتكامل كلامه مع كلامهم.

فأين ياترى يكمن الفارق بين الحالتين؟ لماذا يعتبر الفقه الإمامي كلام خمسة عشر متكلماً وكأنه صادر عن متكلّم واحد، لكنه لا يتعامل بهذه الطريقة مع أي من المتكلمين الآخرين؟ الفارق هو أن الفقيه الإمامي يحمل فرضاً مسبقاً بخصوص هؤلاء المتكلمين الخمسة عشر لايحمله بالنسبة لغيرهم من أصحاب الآراء والتعاليم على الاطلاق. ويتلخص هذا الفرض المسبق في أنهم معصومون، أي لا يخطئون (وطبعاً لا يُستعمل تعبير المعصوم للباري عز وجل) . وواضح أننا إذا اعتبرنا مجموعة من الناس معصومين، فان ما يصدر عن أحدهم سيكون كأنما هو صادر عن غيره من أعضاء تلك المجموعة، أو أن أقوالهم جميعاً قول شخص واحد، لا تتناقض له مقولتان بتاتاً. هذه القبلية المهمة ترسم للفقهاء الشيعة منهجاً تفسيرياً خاصاً وتؤدي الى نظريات وآراء فقهية خاصة، ولها عموماً دور مهم جداً في صياغة المذهب الفقهي الامامي بالشكل الذي هو عليه الآن.

والنقطة المهمة هي أن هذه القبلية ليست من نتاجات علم الفقه، وإنما أخذها الفقهاء أخذ المسلّمات تاركين لعلم الكلام إثباتها والدفاع عنها. فعلم الكلام هو الكفيل بايضاح مفهوم «العصمة» ثم سوق الأدلة العقلية والنقلية على صحة الاعتقاد بالعصمة (على افتراض أن الأدلة النقلية لها حجيتها في هذا الموضع).

ب - الجواب عن هذه الفقرة من السؤال يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمايلي: أولاً؛ ماهو تعريفنا لعلم الفقه ؟ وثانياً ؛ ماهو مرادنا من «الأخلاق الإسلامية» ؟ والواقع أن ثمة غموضاً يكتنف كلتا المسألتين، فاذا كان مرادنا من «الأخلاق الاسلامية» نظاماً منبثقاً عن مجموعة من الأوامر والنواهي الموجودة في الكتاب والسنة، والخاصة بالأفعال الجوانحية (أو الباطنية القلبية) . وإذا كان ما نقصده من علم الفقه الأوامر والنواهي الخاصة (بالأفعال الجوارحية) (أو الظاهرية الخارجية)، فعندها يمكن القول: إن فلسفة الفقه ترتبط بالأخلاق الإسلامية من باب بحثها في:هل مجموعة الاحكام الشرعية في النظام الفقهي غير متعارضة عملياً مع مجموعة الأوامر والنواهي الجوانحية في الأخلاق الإسلامية، أم أنها في الواقع تساعد على تطبيق النظام الأخلاقي الإسلامي؟

الحقيقة هي أن الحدود بين الفقه والأخلاق في الثقافة الاسلامية غير واضحة أبداً. وربما أمكن القول: إن الفقه الاسلامي نظام حقوقي - أخلاقي يهتم بحيثيات العلاقات الانسانية الأربعة: علاقة الانسان بالله ، وعلاقته بنفسه، وبغيره من الناس، وبالطبيعة.

ج - إذا كان المراد بعلم أصول الفقه ما نلاحظه من تعاريف غالباً ما ترد في كتب الأصول ، حينها سيكون هذا العلم شاملاً لجميع قبليات الفقه (لاحظ مثلاً التعاريف الواردة لعلم الاصول في «كفاية الأصول» و «درر الفوائد» ، وحواشي المرحوم محمد حسين الاصفهاني على «كفاية الأصول» ، و«أصول الفقه» وغيرها من الكتب). وبذلك فان علم الأصول سيشكّل القسم الأعظم من فلسفة الفقه. أما إذا كان المراد من علم الأصول مجموعة القضايا والمسائل الواردة في الكتب الاصولية فلن يشكّل هذا العلم سوى جزء يسير من قبليات علم الفقه. وعلى كل حال فان الأصول تمثّل جزءاً كبيراً أو صغيراً من فلسفة الفقه.

د - تفسير القرآن ممارسة ترمي الى الإفصاح عن مقاصد القرآن فيما يتعلق بمايلي أ - عالم الواقع، ب - واجبات الانسان. وتبيان وجهات نظر القرآن الكريم فيما يخص واجبات الانسان هو بلا شك جزء مهم من علم الفقه ومما يتوجّب على الفقيه الانهماك فيه. لذلك يمكن القول: إن واحدة من مهمتي التفسير الملمح إليهما، تتدخل في علم الفقه بصورة مباشرة ، بل هي جزء منه. وارتباط فلسفة الفقه بهذا الجزء من التفسير يتمثّل في دراستها للقبليات التي ترتكز عليها صحة التفسير القرآني. أما الجزء الأول من مهمة التفسير فلا علاقة له بعلم الفقه، وإنما يرتبط بعلم الكلام، لكن بعض قبليات علم الفقه (كوجود الحياة بعد الموت، أو كون نظام الحياة نظاماً جزائياً) تُستقى منه، وبذلك فهو بشكل أو بآخر ذو صلة معينة بفلسفة الفقه.

هـ - فيما يخص العلاقة بين فلسفة الفقه وعلم الحديث يمكن تكرار ما جاء في الفقرة السابقة (د) بالضبط. أما كون الأحاديث التي بين أيدينا اليوم صادرة حقاً عمّن تنسب اليهم أم لا، فيمكن إحالة هذا الموضوع الى جواب جزء من السؤال الأول من الأسئلة الستة التي طرحناها في معرض الاجابة عن السؤال السابق. ومن هنا نستنتج أن علم الحديث ذو صلة وثيقة جداً بقبليات الفقه، وبالتالي بفلسفة الفقه.

❑ **صادق لاريجاني**: يبدو هذا السؤال مهماً للغاية إذ إننا إذا أردنا أن نطرح فلسفة الفقه على قدم المساواة مع علم متكامل كعلم الأصول، فسيكون هذا الطرح غير ضروري إن لم تكن هنالك فوارق شاخصة بين فلسفة الفقه وعلم الأصول. الذي أراه بصفة نهائية هو أن فلسفة الفقه جزء من علم الأصول. ومع ذلك لا ضير في فتح باب خاص باسم فلسفة الفقه.

فمع أن فلسفة الفقه جزء من علم الأصول، إلاّ أن طرح فلسفة للفقه يبقى مع ذلك أطروحة لها مبرراتها. فكما أن الكثير من مباحث فلسفة الاخلاق مطروحة في علم الأصول، مع ذلك يمكن حصر جميع المباحث الخاصة بعمل

المكلّف سواء الـ *metaethical* منها أو الـ *ethical* في إطار معين نطلق علية اسم فلسفة الأخلاق. في البداية يجب أن نقيس العلاقة بينهما لنرى كيف يمكن اعتبار فلسفة الفقه بحثاً مستقلاً. وفي هذا الاختبار لابد أن ننظر لمسائل علم الأصول كما ننظر لمسائل فلسفة الفقه. ففي علم الأصول ثمّة سجال مهم جداً حول ما هو الملاك الذي يجمع كل مسائل علم الأصول . فالمرحوم محمد كاظم الخراساني مثلاً يذهب في الكفاية الى أن الأصول ما يساعد على استنباط الحكم الشرعي ، أو «ما ينتهي اليه المجتهد في مقام العمل» . أما إذا اعتبرنا الاستنباط «الوسط في الإثبات» أي الوسط في العلم بالحكم، فستخرج الكثير من مباحث علم الأصول الحالية من التعريف. فبحث حجيّة الأمارات مثلاً هو طبقاً لرأي الخراساني إما جعل للحكم المماثل أو جعل للمنجزيّة أو المعذرية، وهو على كل حال ليس وسطاً في الاثبات. الجعل منجّز، أي أنه لا يتحفنا بعلم الحكم الواقعي ولو تعبداً، وإنما يكون حكمه معذّراً ومنجّزاً. وكذلك الامر بالنسبة للاستصحاب والبراءة. وبهذا تخرج من علم الأصول الكثير من مسائله، حتى الملازمات، لأننا نصل الىالحكم ذاته وليس العلم بالحكم. أي أن الوسط ليس لإثبات الحكم. وبهذا قدّم المرحوم محمد حسين الاصفهاني وغيره اقتراحات أخرى، فقالوا: إن علم الأصول علم وسط في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي. وبعبارة أخرى: هو القواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي. وقد عالج هؤلاء المشكلة بهذا المقدار. إلاّ أن مشكلات عديدة أخرى بقيت مطروحة. فمثلاً هل البحث اللغوي هو الآخر وسيط لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي أم أن بحوثاً من قبيل (ماهو معنى كلمة صعيد؟) هي فعلاً بحوث تتدخل في تحصيل الحكم الشرعي الكلي؟

إذا أخذنا بهذا التعريف لعلم الأصول فستكون جميع الأمور المطروحة في فلسفة الفقه مدرجة ضمن علم الأصول. لأننا اذا لم نعلم ماهي الحجة، فلن يتضح لنا ما هو «الوسط للإثبات» . وإذا لم نعرف أنواع الحجج، لن يكون

لتحصيل الحجّة من معنى. وجميع هذه المسائل مطروحة في علم الأصول، ولابد أن تكون مطروحة. ولكن الفارق هو أن علم الأصول سيكون أعم من فلسفة الفقه، ذلك أننا في الأصول نتابع مطلق الحجج الشرعية، أي كل ما يكون وسطاً لتحصيل الحجة الشرعية. فقاعدة «اليد» إذا كانت أمارة، فهي مهمة بالنسبة لنا. وكذلك قاعدة «التجاوز والفراغ» (من باب أن هذه القواعد جزء من علم الأصول، وإلاّ إذا اعتبرناها قواعد فقهية خارجة عن دائرة الأصول، فانها ستكون مثالاً مناسباً للاستصحاب) . وبحث الاستصحاب بحد ذاته مهم جداً بالنسبة لنا. لكننا لا نطرح هذه المسائل في فلسفة الفقه، لأننا في بداية هذه الفلسفة ثبّتنا أن البحوث المطروحة فيها هي بحوث كلية نظرية وتحليلية، وليست كل ما يكون وسطاً للوصول الى الحجة الشرعية. لذلك إذا سلّمنا بأن الأصول تهتم بالوسائط الموصلة الى الحجج الشرعية، سوف تنضوي تحت مظلة علم الاصول الكثير من المسائل التي لا يمكن اعتبارها بحوثاً كلية نظرية أو تحليلية مما يمكن تناوله في فلسفة الفقه. وهكذا أتصور أننا إذا أخذنا علم الأصول بمعناه العام فسيشمل جميع ما يمكن طرحه من بحوث في فلسفة الفقه.

ويبقى أن نتساءل ؛ ماذا يجب أن نفعل في مقام التدوين؟ وأعتقد أن بامكاننا نظراً للتبرير الذي أوردناه في البداية، وعبر التركيز على البحوث التحليلية والنظرية، أنْ نقتطع أجزاء من الأصول نسميها فلسفة فقه، وبغير ذلك لا يبدو أنها تختلف ماهوياً عن الأصول. وينبغي أن أؤكد هنا أن بحثي يرتكز على تلك النظرة المذكورة لفلسفة الفقه. وإلاّ إذا أدخلنا تاريخ الفقه ضمن فلسفة الفقه، فان الأخيرة لن تكون داخلة في علم الأصول، بل قد تبتعد عنه أكثر فأكثر.

يقال أحياناً: إن علم الأصول مجرد وسيلة. أي أنه منهج للفقه ومنطقه. فهو أداة تستعمل لاستنباط الأحكام الفقهية. أما فلسفة الفقه فهو علم مُشرف ينظر للفقه والعلوم المرتبطة به من الخارج. إذن ثمة فارق كبير وجوهري بين فلسفة الفقه وعلم الأصول. وبتعبير آخر، إذا اعتبرنا علم الأصول منطقاً للفقه، ونظرنا إليه كآلة في يد الفقيه يستنبط بها الحكم الشرعي، فسيكون تفاوته عن فلسفة الفقه واضحاً جداً. لأن فيلسوف الفقه ينظر اليه من الخارج. وبهذه النظرية يغدو الفقه قائماً على قبليات وأسس، وله أهدافه التي يريد الوصول اليها، وله تخومه المعينة ومصادره الخاصة ووسائله وأساليبه المستنبطة من تلك المصادر. وبهذه النظرة «الخارج فقهية» إن صحّ التعبير ستبدو تلك المناهج مضمرة في إطار فلسفة الفقه.

لكن الذي أراه أن هذا الرأي غير صحيح. فأولاً: رغم أن بالامكان القول (مع بعض التسامح): إن علم الاصول يمثل منطق الفقه، لكن المراد بالمنطق هنا هو المنطق بمعناه الأعم وليس بمعنى شكل الاستدلال، لأن البحوث التصورية والتصديقية موجودة فيه. فمثلاً توجد بحوث تصورية حول «الحجية» ، وكذا حول ماهية حقيقة «الدلالة» . وهنالك أيضاً بحوث ما وراء المنطق أو بحوث فلسفة المنطق. والذي نريد قوله هو أن الأصول تتضمن النوعين ففيها شكل الاستدلال الفقهي (الأشكال الكلية للاستدلالات الفقهية) ، وفيها أيضاً بحوث ما وراء الاستدلال أو ما بعد الاستدلال ، أي البحوث التصورية والتصديقية الخاصة بهذه الاستدلالات. فاليوم لا تُبحث في المنطق وإنما في الـ *metalogic* . وفي *philosophlogic* يبحثون ما هي الدلالة (*reference*) . ففي المنطق ليس هنالك بحث حول الدلالة، وإنما نناقش شكل الاستدلال . وهكذا الحال بالنسبة للاسم الخاص ، كيف تحصل فيه الدلالة؟ أو كيف تحصل الدلالة في الصفات ؟ أو ما هو الاعتبار (*Validity*) ؟ هذه المسائل لا نناقشها

في المنطق، وإنما في علم أسبق نسمّيه فلسفة المنطق أو ما وراء المنطق. ونظير هذه الحالة بالضبط يواجهنا في علم الأصول. إذ لدينا هناك مباحث تصنّف على الاستدلالات الفقهية، ولدينا مباحث ما وراء هذه الاستدلالات . فمثلاً ما هي الحجة؟ وماذا تعني الدلالة؟ وما الى ذلك من البحوث التي لانستطيع اعتبارها من ضمن منطق الاستدلال، وانما تنضوي فيما وراء منطق الاستدلال.

وثانيا: القول: إن علم الأصول وسيلة ومنهج للاستنباط الفقهي ، حتى إنه يعتبر موضوعاً لنظرة ثانوية في فلسفة الفقه، قول فيه الكثير من التسامح والتساهل، بل يمكن اعتباره ضرباً من المغالطة! فالفقيه هو الذي يستخدم هذه الأدوات والأساليب ، أما عالم الأصول فيبحثها ويدرسها. وبعبارة أخرى فانها النتائج التي يستخدمها الفقيه في فقهه.

إن علم الأصول يناقش الأدوات التي يمكن استعمالها في الفقه. وهذه نظرة ثانوية لهذه الأدوات . فـ «أخبار الآحاد» مثلاً وسيلة للاستنباط الفقهي، أما حجيّة أخبار الآحاد فهو بلا شك بحث اصولي يمثّل نظرة ثانوية للأداة التي يستخدمها الفقيه في فقهه. وكذلك الحال بالنسبة لـ«ظهورات» الألفاظ، فهي وسائل لتحصيل الحكم الشرعي، وبحوث حجية الظواهر أو الكشف التحليلي عن الظواهر الخاصة كالعام والخاص والمطلق والمقيّد إنما هي نظرة ثانوية لهذه الأدوات الفقهية.لذلك أختلفُ بشكل أساسي مع من يقول: إن علم الأصول وسيلة للاستنباط الفقهي. فالصحيح القول: إن علم الأصول مُنقّحُ ومُصحِّحُ وسائل الاستنباط الفقهي، والأصح القول: إنه مُنتجُ وسائل الاستنباط الفقهي. وهذا التنقيح والتصحيح والانتاج لا يتحقق إلاّ بنظرة من الدرجة الثانية.

وقد يقال: إن فلسفة الفقه لا يمكن أن تكون جزءاً من علم الأصول لأنها تلقي نظرتها على مجمل الفقه في الخارج، لذلك تبحث فيها قضايا من قبيل «أهداف الفقه» و «مساحة الفقه» و «العلوم ذات الصلة بالفقه» وهي قضايا

يُسلط عليها الضوء أبداً في علم الأصول. وبهذا من المستبعد أن تكون فلسفة الفقه جزءاً من علم الأصول.

هنا أظن أن الالتفات الى نقطتين من شأنه المساعدة على رفع هذا الاشكال.

أولا: ينبغي الالتفات أن قضايا من قبيل «أهداف الفقه» أو «مساحة وحدود الفقه» أو «العلوم المرتبطة بالفقه» لابد أن تدرس على نحو معياري، بمعنى أننا ينبغي أن نبحث في أهداف الفقه ومساحته التي يجب أن يكون عليها، لا أهداف الفقه ومساحته الفعلية. فربما كانت مساحة الفقه الحالية بشكل نعتبره خاطئاً تماماً. إذن يجب أن نستدل بنحو معياري اجتهادي على ما ينبغي أن تكون عليه تخوم الفقه وأهدافه.

ثانيا: يجب الالتفات الى ضرورة أن ندرس علم الفقه بنحو معياري أيضاً، فنناقش كيف يجب أن يكون علم الأصول، وليس ما هو عليه علم الأصول في الوقت الحاضر؟ فعلى سبيل التمثيل إذا كان الغرض من علم الأصول «تدوين قواعد لتحصيل الحجة الشرعية على الأحكام» ، عند ذلك تكون مسائل علم الأصول في كل آنٍ ما يخدم هذا الغرض، وليس مجرد المسائل التي قال بها الأصوليون لحد الآن، واعتبروها مفيدة للوصول الى الغرض المطروح من علم الأصول. فبالتدقيق والتأمل والتعمق قد يتضح أن ثمة أموراً تساعد في تحصيل العلم بالحجة الشرعية، لكنها لم تأخذ لحد الآن مكانها اللائق في علم الأصول.

وبأخذ هاتين النقطتين بنظر الاعتبار يمكن تثبيت أن فلسفة الفقه لا تزال جزءاً من علم الأصول؛ لأن أهداف الفقه وحدوده وما يرتبط به من علوم إذا دُرست بطرائق معيارية، يمكن أن تلعب دوراً في استنباط الحكم، فتكون بذلك منضوية تحت عنوان علم الأصول.

وربما أورد البعض إشكالاً مفاده أنْ ليس كل ما ساعدنا في استنباط الحكم الشرعي ينتمي بالضرورة الى علم الأصول، فقد تكتسب بعض المسائل الكلامية

مثل هذه الصفة ولا تعتبر مع ذلك من ضمن مسائل علم الأصول. أما المقصود بـ«الوسط في استنباط الحكم الشرعي» أو «تحصيل الحجة على الحكم الشرعي» فهو أن تكون جزءاً أخيراً في استنباط الحكم ، وليس من مبادئه البعيدة.

وهذا الكلام صحيح في مجمله. لكن يجب أن لاننسى أن العديد من مسائل علم الأصول الحالية ليست جزءاً أخيراً في عملية استنباط الحكم. ومثال ذلك الكثير من مباحث الظهورات والدلالات وما الى ذلك. بالاضافة الى أن بعض المباحث بالرغم من كونها ليست مسائل أصولية بالمعنى المذكور أعلاه، لكنها من مبادئها التصورية أو التصديقية والتي لا تبحث في علم آخر، وبذا يضطر عالم الاصول الى بحثها في علم الأصول. ونموذج ذلك أن البحث في «ماهية الحكم» ليس بحثاً أصولياً بالمعنى أعلاه، وإنما هو من المبادئ التصورية للمسائل الأصولية، تُستفاد منه قضايا نظير الضد أو اجتماع الأمر والنهي. ولا مندوحة أمام الأصولي من دراسة هذه المبادئ في علم الاصول ليتمكن من تنقيح مسائله الاصولية بطريقة اجتهادية؛ لأن هذه البحوث غير متوافرة في علوم أخرى. ولا يوجد لدينا علم «أصول الأصول» ليضمَّ في دائرته مثل هذه القضايا.

وخلاصة القول: هي أن علم الأصول كفلسفة الفقه، يُلقي نظرةً ثانويةً على الفقه والأحكام الفقهية، لذلك كانت مسائلهما واحدة. والسؤال؛ هل بالامكان إدراج مسائل من قبيل اهداف الفقه وتخومه التي ليست حالياً من علم الأصول، في نطاق هذا العلم أم لا؟ أتصور أن الجواب عن هذا السؤال جواب ايجابي. وحتى لو لم يوافق القارئ على ذلك، فالذي لاريب فيه هو أن غالبية القضايا التي يمكن طرحها في فلسفة الفقه، هي في الواقع قضايا مطروحة حالياً في علم الأصول.

التباين بين علم الأصول وفلسفة الفقه

بعض أنصار الفصل بين علم الأصول وفلسفة الفقه، يقولون: إن أبرز أهداف فلسفة الفقه هي أنها تشير الى مرتكزات الفقه الخارجية. وهذه النقطة بالذات مفيدة للحوزويين المنهمكين حتى هاماتهم في علم الفقه متناسين الوشائج غير المرئية لعلم الفقه مع سائر العلوم. فهم يتصورون أن الفقه لا يحتاج ولا يتأثر بالعلوم الأخرى غير العلوم المتبادلة في الحوزة، والتي تعتبر من مقدمات الاجتهاد، في حين تبرهن فلسفة الفقه أن علم الفقه لا يمكن أن يتكوّن إلاّ بعد القبول بالعديد من المسائل غير الفقهية، فالاستنباط ليس عملية فارغة من أي معيار. واستنباط كل انسان يتّخذُ اسلوباً خاصاً. وفلسفة الفقه هي التي تخبرنا بالاسلوب الذي يستخدمه المجتهد الفلاني في عمليه الاستنباط. وحتى علم الأصول لا يستطيع بمفرده تحقيق هذا الغرض. فلسفة الفقه هي التي تفصح عن منهج الفقيه في استنباطه، وتدلنا على النقطة التي منها انطلق وكيف عمل حتى وصل الى هذه الفتوى أو تلك.

أو مثلاً، هنالك مسائل عدة في اللغة. وقد جرى التصور أن كل ما يمكن قوله في مباحث الألفاظ هو ما قاله علماء الأصول لحد الآن. ولكنّ أحداً لا يلتفت الى أن ثمة اليوم نظريات جديدة في مباحث الألفاظ، يجب أن تؤخذ بنظر الاعتبار وتقارن بنظريات الأصوليين التي قد تتغيّر بتأثير من النظريات الجديدة. (محمد مجتهد شبستري - كراسة فلسفة الفقه - ص٩ -١٠).

هذه خلاصة ما يورده بعض دعاة الفصل بين أصول الفقه وفلسفة الفقه. والذي يبدو هو أن بعض الأمور جاءت مختلطة مع بعضها في هذا المنحى:

أولا: وجود نظريات لغوية جديدة غير ما طرحه علماء الأصول لحد الآن لا يحتّم أن يتكفل علم جديد مثل فلسفة الفقه البحث فيها، وإنما يحتّم اهتمام علماء الأصول بهذه النظريات الجديدة. وقد خُلِط في المنحى أعلاه بين المسألة وتعدد الإجابات. فتعدد الإجابات لا يفضي الى ظهور علم جديد، وإنما المسائل

الجديدة غير الداخلة في الغرض أو الموضوعٍ أو «المركب الاعتباري» الذي نسميه «الأصول» هي التي تنتج علماً جديداً. وللمثال نقول: إن كيفية وضع الألفاظ للمعاني مسألة أصولية (وبعبارة أدق من المبادئ اللغوية للمسائل الأصولية)، توجد بخصوصها نظريتان مطروحتان في علم الأصول. فإذا ظهرت خمس نظريات أخرى في إطار مباحث الألفاظ الجديدة، هل يعني ذلك تغيير المسألة الأصولية؟ كلا طبعاً فهي مجرد إجابات جديدة عن مسألة قديمة. لذلك لابد أن تصنف علىٍ علم الأصول. إذ لا تنتج الاجابات الجديدة علوماً جديدة. وفي الأصول كثيراً ما يطرح التساؤل حول ماهية الجمل الشرطية، وخصوصاً الجمل الشرطية الإلزامية. في علم الأصول توجد عدة اجابات عن هذا السؤال. وقد طرح الفلاسفة التحليليون الجدد هذه الاشكالية على نطاق أوسع تحت عنوان *conditionals* أو *conditional obligation*واقترحوا اجابات جديدة لحل هذه المسألة. ولا معنى للقول: إن جدة هذه الاجابات تقصيها عن الدخول في دائرة علم الأصول. فالمنطق يقتضي اعتبارها من جملة مسائل وطروحات علم الأصول.

وثانيا: حصل خلط آخر حول ماهية فلسفة الفقه نبّهنا اليه في عدة مواضع سابقة، ألا وهو الخلط بين فلسفة الفقه وتاريخ الفقه. فطريقة الفقهاء الماضين في استنباط الأحكام ومنطلقاتهم والنتائج التي توصلوا اليها، كلها من تاريخ الفقه. ذلك أن تاريخ الفقه ليس مجرد تقرير سطحي للأفكار الفقهية، بل يمكن أن يكون تحليلا عميقاً لما قام به الفقهاء السابقون.

لكن هذه البحوث كلها لا علاقة لها بكيف يجب أن يستنبط الفقهاء أحكامهم؟ ومن أين يبدأون، وأين ينتهون، وما هي المصادر التي ينبغي أن ينتهلوا منها؟ القضايا التاريخية مهمة في بابها، لكنها غير مؤثرة في فقهنا اليوم، وحتى في مبانينا الفقهية.

وبالطبع فاننا لا نستوحش أبداً من أن يسمي البعض البحوث التاريخية الفقهية فلسفة فقه. ولكن يجب الالتفات الى النتائج المستخلصة من هذه البحوث، وما هو تمايزها عن البحوث المعيارية. إن مشكلتنا ليست مشكلة إصطلاحات، وإنما مشكلة فهم حقيقة الممارسة التي نريد أن نسمّيها فلسفة فقه.

❑ مصطفى‌محقق داماد: حول السؤال عن علاقة هذه المباحث القبلية بسائر العلوم الاسلامية، نقول: إن للفلسفة ارتباطها المستقل بالمسائل الكلامية من ناحية، ومن ناحية أخرى، بالاخلاق الاسلامية وقضايا علم الأصول.

أعتقد أن أول مسألة ينبغي أن تناقش في فلسفة الفقه هي: هل خاتمية الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلّم تعني دوام وبقاء الشريعة؟ وهل هاتان المقولتان متلازمتان أم لا؟

من أجل أن يكون لدينا علم فقه، لابد أن تكون لدينا شريعة (وهي هنا شريعة الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلّم) ولابد أن تكون الشريعة دائمة مستمرة. إذن فلابد في فلسفة الفقه أن ندرس استمرارية الشريعة قبل كل شيء ونبرهن عليها.

وبعد مناقشة خاتمية الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلّم في علم الكلام، يجب الانتقال الى مناقشة هل ثمة تلازم بين قبول الخاتمية والايمان بدوام الشريعة؟ وهل يمكن الايمان بخاتمية الرسول، وعدم الاعتقاد بخلود شريعته؟

ثم يطرح السؤال : هل معنى الدوام يشمل جميع المسائل والفروع والجزئيات؟ وبعبارة أخرى حينما كان المسلمون يسألون الرسول صلى الله عليه وآله وسلّم سؤالاً ويجيبهم، هل كان يتوجه بجواب لكل البشر، بحيث تشكل ألفاظه قانوناً كلياً دائماً الى يوم القيامة؟ هذه أمور ينبغي إثباتها بالبراهين

العقلية أو النقلية ليتكوّن لدينا علم باسم علم الفقه، وهذه بالطبع نماذج من المباحث السابقة للفقه أو التي يطلق عليها قبليات الفقيه.

والمسألة الأخرى السابقة للفقه، هي النظر في أي الأحكام دائمة وأيها مؤقتة تتغير بحسب متطلبات الزمان والمكان؟

على كل حال نعلم جميعاً أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم كان له ثلاثة مناصب:

الأول: مقام النبوة الذي يبلّغ عبره أحكام الله الى الناس. وهو صلى الله عليه وآله وسلّم في هذا المقام واسطة ينقل القوانين، أما المُقنِّن والشارع فهو الباري تعالى.

والمقام الثاني مقام الحكومة والولاية الذي كان يمارس من خلاله نمطاً من الإلزام على الناس، وكانت له مثل أي ولي أمر أو حاكم دساتيره الرامية الى تنظيم الأمور الحياتية، فكانت له مثلاً أوامره بخصوص تنظيم ميمنة الجيش وميسرته. وواضح أن هذه الدساتير تختلف عن نمط الدساتير التي كان الرسول فيها واسطة، إنما هي أوامر لتنظيم الأمور التي واجهت المسلمين آنذاك.

والمقام الثالث: هو مقام القضاء الذي أشار اليه القرآن الكريم، فأمر المسلمين بالامتثال لقضاء الرسول والرضا به. وفي التاريخ شواهد عديدة على قضاء الرسول صلى الله عليه وآله وسلّم وفصله في الخصومات ، لكن تلك الأحكام القضائية لم تكن تأخذ طابع القوانين، وانما كانت لمجرد حلول الخصومات في ذلك الزمان.

قبل أن ندخل في حيّز الفقه لابد أن ندرس هذه المناصب الثلاثة، ونرى أيها تمثل بالنسبة لنا مصدراً فقهياً، وأيها دائم، وأيها متغيّر. وللكثير من هذه الدراسات بطبيعة الحال صبغتها العقلية التي نسمّيها فلسفة الفقه.

وفي معرض الجواب عن علاقة فلسفة الفقه بالأخلاق والكلام وأصول الفقه و... أقول: إنه بالرغم من وجود الكثير من هذه المسائل اليوم داخل الفقه، إلاّ إنني أراها في الواقع من قبليات الفقه. فمثلاً في مبحث التقليد يرى العديد ممن يسوقون الأدلة العقلية على التقليد أن قسماً كبيراً من مباحث التقليد لا تدخل في دائرة الفقه. فالأدلة العقلية التي تدفع الانسان الى أخذ الأحكام الشرعية من المجتهد، هي بلا شك من مباحث ما قبل الفقه.

وهكذا نجد أن الكثير من المسائل المطروحة هي في الحقيقة من مسائل فلسفة الفقه، لكنها حالياً داخلة في الفقه ذاته. أما بخصوص علاقة فلسفة الفقه بالأخلاق، فإن من أشخص مباحث فلسفة الفقه الفصل بين الأخلاق والفقه. فأول سؤال يطرح في هذا الباب هو ؛ هل الأديان المتوافرة على نظم تشريعية تحتوي أيضاً نظماً أخلاقية أم أنها برمّتها شرائع؟

فحينما نقول «لاتكذب» هل هذه أخلاق أم فقه؟ أو عندما نوصي بعدم التكبّر، هل منع التكبّر هذا دستور أخلاقي أم فقهي؟ وقد يقال ابتداءً: إن دين الشريعة لا مكان فيه أساساً للأخلاق ، لأنه من ألفه الى يائه شريعة.

تبدو هذه الرؤية غير صائبة. فعلى امتداد تاريخ الفكر الاسلامي، لاحظ علماء الاسلام وجود معارف أخلاقية وعلم اخلاق وحتى فلسفة أخلاق في نطاق الدين. ففي داخل هيكلية الفكر الاسلامي هنالك مواقع متميّزة للمواعظ وعلم الأخلاق وفلسفة الأخلاق، ولا يمكن اقحام كل هذه الأمور ضمن إطار الفقه. بالطبع يعتقد البعض أن لدينا خمسة أحكام شرعية هي: الواجب والحرام والمستحب والمكروه والمباح. إذن ليس ثمة ممارسة أو عمل يمكن أن يخرج عن نطاق هذه الأنواع الخمسة من الأحكام، والأخلاقيات أيضاً مشمولة بهذه الأحكام. لكنني لا أرى مثل هذا الرأي، لذلك علينا أن نقدم في فلسفة الفقه تعاريف دقيقة للفقه والأخلاق تمايز بينهما.

في الحقوق المعاصرة يطرحون تعريفاً لكل من الأخلاق والحقوق. فهل ياترى بامكاننا نحن أيضاً طرح هذا التعريف للتمييز به بين الفقه والأخلاق؟ في التعريف المنظور قيل: إن الأخلاق ما لا يوجد له ضمان تنفيذي، أما الحقوق فيوجد لها ضمان تنفيذي. والضمان التنفيذي (*sunction*) يعني وجود ضمانة تنفيذية جزائية في حال التخلّف عن القانون. فالقتل أو اغتصاب أموال الآخرين مثلاً جريمة ممنوعة، والذي يرتكبها يعاقب. أما حينما يقال: إن الحسد قبيح، أو إن محبة الآخرين عمل حسن، فان هذه اعتبارات أخلاقية؛ بدليل عدم وجود ضمان تنفيذي جزائي عند التخلف عنها. وبالطبع فان الاخلاق مصدر للحقوق، أي أن الأخلاق الانسانية من مصادر التقنين البشري. فهل يمكن اقتباس مثل هذا التعريف للفصل بين الأخلاق والفقه، فنقول: إن الفقه له ضمانة تنفيذية، بينما ليس للأخلاق ضمانة تنفيذية. يبدو أنّ بالإمكان القبول بهذا المعيارمن ناحية، فنقول: إن الأحكام الفقهية هي التي لها ضمان تنفيذي، أو التي يمكن أن ننحت لها ضماناً تنفيذياً. أما الاعتبارات والأحكام الأخلاقية فهي ما لايمكن صياغة ضمانات تنفيذية (دنيوية) لها.

وعلى هذا حينما نقول: (لاتكذبوا) يمكن أن تتحول هذه التوصية الى مسألة فقهية؛ لأن الحاكم يمكنه الاعلان أن كل من يكذب سيتحمّل جزاءً معيناً. أو حينما يقال: إن الصلاة واجبة، يستطيع الحاكم الاعلان: أن من أنكر الصلاة سيعاقب بكذا وكذا. أو المستطيع الذي لايحج الى بيت الله سينال الجزاء الفلاني.

وأعتقد أننا لو أردنا تحديد المسائل الفقهية باطار الضمانات التنفيذية الدنيوية بحيث نقول: إن الفقه هو كل ما يمكن أن يقرر الفقيه تعزيزاً لتركه أو عدم الالتزام به، فستبقى المسائل الفقهية محدودة جداً. وفي الوقت ذاته تخرج جملة من البحوث الفقهية عن حيّز الفقه لتدخل في دائرة الأخلاق، في حين واضح أنها من المباحث الفقهية كالكثير من العبادات.

أما إذا قلنا: إن المسائل الفقهية ذات ضمان تنفيذي إما دنيوي أو أخروي، فستدخل أجزاء كبيرة من القيم الخلقية ضمن حدود المسائل الفقهية كالتكبّر والحسد وغيرها من الممارسات التي أعد لها جزاء أخروي بحسب الروايات. وبهذا تبقى المشكلة قائمة ولا نصل الى تعريف مقنع.

وقد قال البعض في تعريف الفقه والأخلاق: إن الأخلاق ما يرتبط بالأعمال الجوانحية للانسان، أما الفقه فما يرتبط بالأعمال الجوارحية. وهذا التعريف أيضاً لا يفي بالغرض ولا يعالج المشكلة لانه يفضي الى اختلاط عظيم بين الصنفين من الأفعال.

والتعريف الآخر الذي يمكن طرحه هو أن الأخلاق مايحكم به العقل من دون أي توصية من الشرع. أما الشريعة فهي الدساتير التي يخبّرنا بها الأنبياء.

هذا التعريف بامكانه الى حدٍ ما التمييز بين القضايا الأخلاقية والقضايا الفقهية. لكن الاشكالية التي تنجم عنه هي أن المستقلات العقلية في الفقه هي بدورها احدى طرق الاستنباط الشرعي، أي أنها دليل فقهي ومن مصادر الشرع. لذلك سنواجه هنا أيضاً نوعاً من التداخل والاختلاط.

وبالطبع فان الحالات التي للعقل فيها حكمه كثيرة جداً. لكننا نقول: إن الأمور التي يقول بها العقل، إذا جاء فيها أمر من الشرع أيضاً، فسيكون حكم الشرع إرشادياً. أما المستقلات العقلية فهي بالنسبة لنا من الأدلة الشرعية، بمعنى أن ما نستطيع ادراكه بشكل مستقل عن طريق العقل، نستطيع الإذعان بان الله يريده منا وأنه حكم الله . وعليه سيظهر هنا أيضاً اختلاف في المسألة.

وعلى كل حال لا نريد في هذا المقام الوصول الى نتيجة نهائية في الموضوع. وإنما نروم فقط التأكيد أننا لا نستطيع الحكم بشكل مطلق بعدم وجود أخلاق في الدين الاسلامي، وأن كل ما فيه شريعة وفقه. وإذا سلّمنا بوجود شيء اسمه الأخلاق، تعيّن علينا الفصل بينهما قبل الدخول في الفقه.

وقد يسأل سائل عن ضرورة هذا الفصل. والجواب هو أن الفصل يتيح الفرصة لطرح قضية الموقع الذي تتبوّؤه الأخلاق في الاستنباطات الفقهية. أي ماذا يجب أن نفعل إذا تعارضت استنباطاتنا الفقهية مع القيم الأخلاقية؟ وأيها نرجّح على الأخرى؟

وللتمثيل نقول: إن من الظواهر الايجابية الحسنة عقلاً، والتي يحبّذها جميع العقلاء ويشجعون عليها، ظاهرة الايثار والتضحية. وقد جاء في القرآن الكريم (ويؤثرون على أنفسهم ولوكان بهم خصاصة) وهذه قاعدة كلية أوردها القرآن . أما العقل فيلاحظ جزئياتها وتفاصيلها، ويقول: إن الانسان إذا آثر الآخرين على نفسه فقد عمل عملاً ايجابياً حسناً. والآن لنفترض أن عندي إناء فيه ماء إذا لم أشربه فسأموت، وإذا لم يشربه غيري فسيموت ايضاً. وهكذا إذا دار الأمر بيني وبينه، فهل يجوز لي شرعاً أن لا أشرب الماء وأعطيه لغيري فيعيش هو وأموت أنا؟ هذا سؤال فقهي . أما الأخلاق فتعتبر إعطائي الماء لغيري إيثاراً جديراً بكل ثناء ، ولكن هل بامكان الفقيه الترخيص به من دون بحث أو تمحيص؟ هنا يبدو أن الفقيه سيصل بالأدلة اللفظية الى نتيجة معاكسة للحكم الأخلاقي. إذا تعارضت في هذا المقام مجموعتان من الأدلة: أدلة الإيثار ويؤثرون على انفسهم وأدلة حفظ النفس، فالايثار مسموح به الى الحد الذي لا يشكّل خطراً على النفس.

والفقيه يوصي أنه ليس من حقك أن تقتل نفسك بهذا الإيثار. وهذه من الحالات التي تتعارض فيها الأخلاق مع الأحكام الفقهية على ما يبدو. الفقيه تعنيه الأدلة ويصدر الفتاوى على ضوئها.أما إذا اعتبر الانسان القيم الأخلاقية مبادئ قاطعة فقد يختلف استنباطه في هذه المسألة.

وإليك مثالاً آخر: الكثير من المسائل التي تعتبر مباحات شرعية فيما يتعلق بحقوق المرأة والعائلة، هي بلا ريب ومن الناحية الأخلاقية ممارسات دنيئة وغير منضبطة بحسب اعتبارات الوفاء والاخلاص. لنفترض رجلاً يتزوج في

شبابه من امرأة رغم عوزه وضيق حاله. وتصبر المرأة على وضعه المادي المتردي وتكافح معه صعوبات الحياة. ويقدّر له بعد سنوات أن يوسر ويتمكن مادياً. ويقرر الرجل طلاق زوجته لكبر سنّها ولأنه لم يعد يطيقها؛ ولمجرد إرضاء نزواته وأهوائه، والزواج من امرأة ثانية. فانه هنا يسحق على كل القيم الأخلاقية والفضائل الانسانية من محبة ووفاء ومروءة و...

الاخلاقيون يعتبرون هذا العمل قبيحاً ، بل وظلماً سافراً. أما الفقيه الذي ينظر للأمور بتعميماتها، ولا يصدر فتاواه أبداً على أساس الحالات الخاصة، سيكون رأيه وفقاً للأدلة الشرعية أن هذا العمل جائز: «الطلاق بيد من أخذ بالساق» فإطلاقات أدلة الطلاق تجيز له هذه الممارسة. والمادة ١٣٥٠ من القانون المدني الإيراني تفيد هذا المعنى أيضاً ، وهي مستقاة من الحكم الشرعي. أما المجتمعات التي تستند قوانينها الى الأخلاق، فلا تسمح بمثل هذا الطلاق أبداً.

المهم أن نقارن الأصول الأخلاقية بالاستنباطات الفقهية، ونرى ما بينهما من علاقة. فماذا بوسع الفقيه أن يعمل كي يمنع وقوع الممارسات اللاأخلاقية؟ وإذا كان على الفقيه أن يستنبط الأحكام بشكل يكرّس كليات الأحكام الخلقية كالعدل والإنصاف وعدم الظلم و... فكيف يجب أن تكون الاستنباطات الفقهية؟ ورد في القرآن الكريم : إن الله يأمر بالعدل والإحسان، والسؤال هو؛ ماهو موقع العدل والاحسان في الاستنباطات الفقهية؟

وهكذا تتجلى فائدة وضرورة تعريف كل من الفقه والاخلاق والتمييز بينهما، وهي الكشف عن العلاقة بينهما على صعيد الاستنباط.

ومن جهة أخرى ينبغي معرفة أن أحكام القرآن وأئمة الدين على قسمين: بعضها وردت في شكل القضايا الحقيقية، وبعضها في شكل قضايا خارجية. وهذا التقسيم يمثل قبلية تسبق دخولنا حيّز الفقه. فالفقيه يمايز بين هذين

القسمين بشكل تام، ويرى أي الأحكام جاءت بشكل قضايا حقيقية، وأيها لها صفة القضايا الخارجية؟

○ هل هذا من واجب الفقيه أم من وظائف فيلسوف الفقه؟

❑ محقق داماد: فيلسوف الفقه يفصح عن معيار القضية الحقيقية والقضية الخارجية.

○ هل التطبيق من مهمات الفقيه؟

❑ محقق داماد: أجل .. من مهمات الفقيه اكتشاف هل المسألة الفلانية على نحو القضية الحقيقية أم أنها على نحو القضية الخارجية؟ وعلى سبيل المثال الآية الكريمة والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما هي قضية حقيقية أم خارجية؟ أي هل مراد الآية قطع يد السارق والسارقة في زمن الوحي فقط، أم في كل زمان ومكان؟

وقد تناولت هذا المفهوم في كتاب «الاحتكار في الفقه الاسلامي» الذي صدر في سنة ١٩٨١م . اذ تعلمون أن هناك روايات عديدة تحصر الاحتكار في تسعة أشياء. ومن أجل أن يوسّع علماء السنة حكم الاحتكار فيشمل البضائع الضرورية الأخرى، ذهبوا الى عدم وجود علاقة تقييد بين كليات الاحتكار والأدلة التي تحصره في عدة بضائع. أي أن أدلة المجموعة الثانية لا تقيد مطلقات المجموعة الأولى. وبتعبيرنا فهما مثبتتان، في حين لا تتحقق علاقة المطلق والمقيد إلاّ حينما تكون المجموعتان غير مثبتتين، فيكون للمقيّد مفهومه. وبما أن الروايات التي يعتمدها السنة لا تتضمن كلمة «حصر» لكي يستفيدوا منها مفهوم الحصر، لذلك قالوا: إن مفهومها مفهوم لقب، ومفهوم اللقب ليس حجة. وعليه تكون علاقة أدلة الحصر بأدلة الإطلاق كلاهما مثبتين، فيفقد

الحصر بذلك مفهومه. وإذا فقد مفهومه لم يقيّد المطلق، وبالتالي فان الاحتكار محرّم بالنسبة لكل البضائع الضرورية.

أما في روايات الشيعة، فثمة رواية عن الحلبي عن الامام الصادق عليه السلام يقول فيها: (إنما الحُكْرة) وكلمة «إنما» تفيد الحصر ومفهوم الحصر حجّة، لذلك لا يمكن العمل على شاكلة أهل السنة. ومن هنا قال البعض: إن الاحتكار لا يصدق إلاّ على الموارد المذكورة في الروايات، واحتجاز غيرها من البضائع لا يعدُّ احتكاراً.

ولاستاذنا المرحوم العلامة الشيخ مرتضى الحائري كتاب اسمه «ابتغاء الفضيلة في شرح الوسيلة» طبع منه مجلد واحد وباقي المجلدات مخطوطة في مكتبة الروضة الرضوية فى مشهد. في المجلد المطبوع يعالج الشيخ الحائري هذه المسألة بقوله: إن روايات المجموعة الثانية على نحو القضية الخارجية وليست على نحو القضية الحقيقية. أي إذا وردتنا روايات عن الرسول أو الأئمة تفيد الحصر فذلك لبيان الوضع الخارجي. بمعنى أنهم عليهم السلام أرادوا القول بأن المواد التي تحتكر حالياً (في زمانهم) هي هذه المواد الخمسة أو التسعة. وهذا يعود في الواقع الى نوع الرؤية التي يحملها الفقيه. والسؤال الآن؛ ماهو المعيار العام الذي يمكن أن نستفيده من هذه المسألة . كان المرحوم الحائري الى جانب كونه مجتهداً حاذقاً، كان فقيهاً تقليدياً، لم يشأ مخالفة المشهور والاحتياط إلاّ في النادر. لكن هذا الاسلوب أسلوب فقهي. لذلك يتوجّب علينا التوصل الى المعيار قبل الدخول في الفقه، لكي يكون واضحاً لدينا ما يجب أن نفعله قبال القضايا الخارجية، وكيف يكون الاستنباط إذا كانت أمامنا قضية حقيقية؟ وما هي معايير الفصل بين هاتين المجموعتين من القضايا؟ وإذا لم نبادر الى الفصل أفلا يؤدي ذلك الى أن يخلط البعض بين القضايا الحقيقية والقضايا الخارجية، فيظهر لدينا فقه جديد على حد تعبير الشيخ النائين؟

وحينما أؤكد على دراسة هذه المواضيع بعمقٍ وتدقيق، فذلك بسبب الملابسات التي نواجهها في الوقت الراهن. فمثلاً مبحث أي الأحكام دائمية، وأيها تتغير بحسب مقتضيات الزمان، له صلته بمبحث القضايا الحقيقية والقضايا الخارجية. البعض يحمل الحكم الاسلامي الدائمي بكل سهولة على أنه خاص بزمان صدوره. وهذا ما لا يقتصر على الفقه الشيعيٍ. فقد اعتبر عمر بن الخطاب في زمان خلافته حكم الدية للعاقلة خاصاً بالحياة القبلية، فقال: بما أن الحكومة الاسلامية تتكفل اليوم معاش الناس وتحل محل القبيلة، إذن فالدية على الحكومة لا على العاقلة. وقد سارت بعض المذاهب الفقهية السنية في الوقت الحاضر على هذا النهج كالحنفيين، لكن بعضهم رفضوه، ومنهم اتباع المذهب الشافعي.

وهذه مسألةلابد أن تدرس في فقهنا، فعلى أي أساس يمكن القول: إن الدية على العاقلة حكم دائمي وليس حكماً مؤقتاً؟ وما هو الدليل الذي يستند اليه الفقيه الذي يفتي ببطلان هذا الحكم؟ إنني لا أقصد هنا تأييد هذا الرأي أو رفض ذلك الرأي. الذي أدعو اليه هو تحديد معايير هذه المسألة في إطار فلسفة الفقه. في بعض البلدان الاسلامية مثل مصر والأردن ظهرت مقالات حول هذا الموضوع ذكر فيها أصحابها بصراحة أن «القيم» وحدها هي الأحكام الدائمية في الاسلام. أما القوانين فلا يمكن إطلاقاً أن تكتسب صفة الديمومة والاستمرار. فالقوانين في ذاتها وبطبيعتها مؤقتة قابلة للتغيير والتحول، أما الدائم والخالد فهي القيم . وهذه عقلانية كما هو واضح، لا نستطيع معالجتها بالمناهج النقلية، والموقع الصحيح لهذه البحوث هو فلسفة الفقه، فهناك تطرح التساؤلات حول: هل الشرع يكرّس القيم وحسب والقانون يحدده الزمان، أم أنه يطرح القوانين الكلية التي بمستطاع الفقهاء استنباطها؟

○ إنكم تأخذون الشرع بمعنى الدين. وعلى هذا الأساس تكون المسألة؛ هل الدين يتحفنا فضلا عن

القيم، بالأساليب والقوانين أيضا، أم أنه يترك التقنين للزمن، رغم كونه جزءا من الشريعة؟

❑ محقق داماد: نعم .. هذا جزء من فلسفة الفقه.

o هل ترى أن ننتقل بمكانة البحث الى القبليات (التفسيرية) للفقيه، والنقاش حول الغاية من الفقه، والمصالح والمفاسد الواقعية و...

❑ محقق داماد: هذه أيضاً واحدة أخرى من البحوث الخاصة بفلسفة الفقه، وكنت أود الاشارة اليها. وأريد هنا التفكيك بين بحثين: الأول ماهي العلاقة بين المصالح والمفاسد وبين الأحكام الشرعية؟ هذا من البحوث القبلية ومن اختصاص فلسفة الفقه. والثاني دور المصالح الاجتماعية في الاستنباطات الفقهية. وهذا غير البحث حول علاقة المصالح والمفاسد الواقعية بالاحكام ، بالرغم من التشابه الظاهري بين البحثين .. وعموماً يجب اتخاد مبنىً عقلي قبل ولوج عالم الفقه.

❑ علي عابدي شاهرودي: علاقة فلسفة الفقه بباقي العلوم، ولا سيّما تلك المذكورة في السؤال، وحيثيات هذه العلاقة ومبرراتها، من القضايا الصعبة في فلسفة الفقه، وسأتعرض لها فيما يلي بمقدار ما أستطيع.

التعريف الذي قدّمناه لفلسفة الفقه يستلزم أن فلسفة الفقه علم وصفي تقريري مُشرف يدرس ماهية ووجود ومبادئ وطرق وغايات الجهاز الفقهي. ويقتضي هذا العلم بطبيعته ومن حيث الوجود والماهية والمبادئ والطرق والغايات، يقتضي الترابط مع العديد من العلوم، نشير الى بعضها فيما يلي:

أولاً: المنطق، وهو العلم الذي يتولى بناء هيكلية وأطر التصور والتصديق باتجاه انتاج التعاريف والأدلة. والعلم لاهتمامه بالمعرفة والاستدلال ، يستفيد

من قَواعد المنطق بالضرورة. وفلسفة الفقه باعتبارها علماً من العلوم لها طابعها المنطقي من حيث تعريفها واستدلالاتها.

ثانيا: علم الكلام بصفته منظّم مبادئ الجهاز الفقهي. ولتوضيح الترابط بين فلسفة الفقه وعلم الكلام، نقول: إن الكلام الاسلامي يتعرض لأسس التفقّه والاجتهاد . وهذه بعض الأسس:

١ - تستند ماهية الفقه بشكل طبيعي الى كتاب الله وسنة الرسول والأئمة المعصومين عليهم السلام.

٢ - السنة هي فعل وقول وتقرير المعصوم عليه السلام.

٣ - مصدر التشريع هو كتاب الله وسنة المعصومين عليهم السلام وحسب.

٤ - بالرغم من أن الأدلة الفقهية هي الكتاب والسنة والاجماع والعقل، والمعروفة بالأدلة الأربعة، لكن الاجماع والعقل ليسا في مستوى واحد مع الكتاب والسنة، أي أنهما ليسا من مصادر التشريع. وأقصى قيمة للعقل والاجماع الكشف الظني أو القطعي عن الاحكام الموجودة في الكتاب والسنة.

وبعد الكشف يأتي الدور لمناقشة حجيّة أو عدم حجية كشف العقل والاجماع.ومن بعد الحجية تطرح مسألة أخرى مفادها؛ هل حجية العقل والاجماع من سنخ المدركية أم من سنخ المنجزية؟ أما البحث الأخير حول حجية ومنجزية العقل والاجماع فهو: إذا كان العقل والاجماع حجتين أو منجزين، فهل حجيّتهما ومنجزيّتهما لازمة أم شاملة ومتعددة؟

٥ - جميع الأحكام والحقوق والقرارات والموضوعات الشرعية التي يعمل الفقه على استنباطها من المصادر والأدلة، تعود بحسب المذهب الامامي الى جهتين؛ الجهة الأولى تعلق الارادة التشريعية الالهية بالأحكام الشرعية بالمعنى العام الشامل لكل الجهات الفقهية. والجهة الثانية وجود ملاكات حقيقية مقررة في معرض الإرادة الإلهية . وهذه الملاكات تعود الى الكمالات الطبيعية

للمكلّفين. وفي مقدمة هذه الكمالات تأتي الأخلاق والقيم والاعتبارات الاخلاقية. وفي مقدمة الاعتبارات الاخلاقية تأتي مسألة الطاعة لله عز وجل.

كانت هذه بعض الأسس الكلامية والماورائية للفقه بصورة عامة. وفي ضوء هذه الأسس وما شاكلها يتضح أن فلسفة الفقه من أجل أن تنهض بتفسير عام للفقه تحتاج الى معرفة بعلم الكلام والميتافيزقيا الاسلامية، كما هي بحاجة الى معرفة أصول الفقه داخل الجهاز الفقهي.

يتكون هذا التفسير من قسمين رئيسيين: الأول تشخيص ترابط الجهاز الفقهي بأسسه القبلية في علم الكلام وما وراء الطبيعة. والثاني تشخيصٍ العناصر والقوانين والأواصر داخل الكل الفقهي الذي تعد أصول الفقه جزءاً منه. ولهذا تتمايز أصول الفقه هي الأخرى عن الكلام الاسلامي، وعن فلسفة الفقه، وعن القواعد العامة للفقه.

ثالثاً: علم التفسير، باعتباره العلم الذي يسعى في مرحلتي النظرية والاستنباط، الى اكتشاف مداليل كتاب الله بما يتناسب وحدود فهم الانسان. في هذا العلم الذي يعد من أهم العلوم الاسلامية، نلاحظ مسالك واتجاهات عديدة. فبمعونة التفسير تتوفر للفقيه فرصة الافادة من المصدر التشريعي الأول (أي القرآن الكريم) . كما يتيح له علم الدراية والرجال وعلم فقه الحديث فرصة الانتفاع من المصدر الثاني المتمثل بسنة المعصومين عليهم السلام.

وبالطبع لا يمكن أن يتحقق علم التفسير علماً مختصاً بشرح المداليل القرآنية، من دون الاقتران بعلم الحديث المختص بالاستفادة من السنة. ولذلك نحتاج من أجل النهوض بتفسير علمي لكل آية الى الاستقاء من غيرها من الآيات والأحاديث المروية عن الرسول والأئمة الأطهار. كما نحتاج عند تفسير وشرح أي حديث من أحاديث المعصومين الى الاستعانة بغيره من الأحاديث والآيات القرآنية.

إذ طبقاً لمبدأ أن القرآن هدىً وتبيان لكل شيء، وبحسب مدلول حديث الثقلين المتواتر والذي يؤكد تعادل كتاب الله وعترة الرسول في المنزلة والمقام، ووفقاً للمنهج المستقى من الكتاب والسنة والقاضي بأن تفسير كتاب الله من أهم وظائف الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة من بعده، وأيضاً استناداً الى قانون آخر يفيد أن لكل نص أصلاً في القرآن. وكل علم مروي عن الأئمة نابع بشكل أو بآخر من الكتاب العزيز، وبأن نصوص المعصومين من الرسول الأكرم وحتى الامام الثاني عشر كلها بمثابة نص واحد في كلام واحد، اعتماداً على كل هذا تتحصّل لدينا القضايا التالية:

الأولى: آيات القرآن بصورة عامة يُبين بعضها بعضاً.

الثانية: أحاديث الرسول والأئمة عليهم السلام تشرح القرآن الكريم وتفسره.

الثالثة: الأحاديث جميعها بمثابة كلام واحد، لذلك لو جاء في حديث الرسول أمر مطلق وورد تقييده في حديث للامام الثاني عشر، فان هذا التقييد نافذ المفعول حسب القواعد الأصولية، ويسمى هذا التقييد في لغة الأصول حمل المطلق على المقيد.

الرابعة: الأحاديث يشرح بعضها بعضاً.

الخامسة: لكون الأحاديث صادرة عن الحجج عليهم السلام فهي راجعة الى المصادر المدرجة في كتاب الله؛ لذلك يوجد لكل نص من النصوص أصله في القرآن الكريم.

رابعاً: بخصوص علاقة الأخلاق الاسلامية بفلسفة الفقه نقول: إن الجهاز الأخلاقي كالجهاز العقلي يتشكل من قسمين؛ عام وخاص. والمراد بالأخلاق الاسلامية القسم العام والرئيسي من الجهاز العقلي، والذي يعد ساحة لظهور القوانين الأخلاقية في الذات البشرية، والممضاة من قبل الشارع.

بما أن فلسفة الفقه تتدارس مختلف جهات الفقه. ومن أهم جهات الفقه في المذهب الامامي القسط والعدل والحسن والقبح العقليان. إذن ففلسفة الفقه مضطرة الى معالجة وجوه ترابط الفقه بالأخلاق الاسلامية الكاشفة عن اعتبارات الحق والصدق والمروءة والرحمة والعدالة في الضمير الانساني.

○ ماهي حيثيات العلاقة بين فلسفة الفقه ومايلي:
أ- فلسفة الفعل (*philosophy of action*)، ب - فلسفة الأخلاق، ج - فلسفة الحقوق، د - الفلسفة السياسية، هـ - فلسفة الاقتصاد؟

❑ مصطفى ملكيان: أ . فلسفة الفعل جانب من الفلسفة يبحث في باب الفعل أو العمل نظرياً وعقلياً. وتمثل بعض قضايا فلسفة الفعل، جانباً من المبادئ التصورية والتصديقية لعلم الفقه. ولذلك فهي داخلة في فلسفة الفقه.

ولأوضح المقصد بالمثال التالي: لنفترض أن شخصاً باسم A قتل شخصاً آخر باسم B هو ربٌّ لاسرة باطلاق عيارات نارية. يمكن النظر لهذه الحادثة الواحدة ووصفها بطرق متفاوتة وضمن مراحل مختلفة؛ ضغط A على عضلات ساعده، ضغط A على اصبع يده، تحريك A لقطعة حديدية، سحب A للزناد، إطلاق A للعيار الناري، تسخين A لأنبوب بندقيته، تمزيق A صدر B، قتل A إنساناً اسمه B، قتل A ابن أحد الأشخاص، قتل A لربّ عائلة، سبّب A مصيبة لعائلة، إلقاء A لعائلة في مستنقع الفقر، و... الخ. والآن نسأل ؛ كم واحدة من هذه العبارات تمثل (فعلا) وكم منها تمثل (نتائج الفعل وآثاره)؟ وكيف يمكن التمييز بين الفعل وآثاره؟ هل سحب الزناد وافتقار عائلة ، فعل واحد أم فعلان، أم أن الأول فعل والثاني من آثاره ونتائجه، أم أن هنالك جواباً آخر أصح من كل هذه الاجابات؟ الى أي هذه العبارات الاثنتي عشرة التي أوردتها أفعال، ومن أيها فما بعد نتائج للأفعال؟ ولماذا ؟ هل يمكن اعتبار الفعل ما يصدر

عمداً وبنيّة مسبقة؟ الظاهر أن الذي يخيف إنساناً في الشارع عن غير قصد مسبق، هو الآخر قد أنجز فعلاً ما. هل الفعل ما يصدر عن الانسان إرادياً؟ لكن الذي يبدي غضبه أو خوفه دون إرادة يقوم بفعلٍ ما على كل حال. وأساساً ما هو معنى العمد والقصد والنية بالضبط؟ وما هو الفارق بين النية والحافز؟ وهل النية بحد ذاتها فعل إرادي أم لا؟ ماهو الفرق بين الإرادة والنية؟ ماهو الاختيار ؟ وما معنى القصور؟ وماذا تعني الغفلة؟

إن التحليل العام لهذه المفاهيم، وجميعها من المبادئ التصورية لعلم الفقه، ينتمي بطبيعته الى فلسفة الفعل.

ب ـ أحياناً يراد بفلسفة الأخلاق تحديداً، العلم الذي يخوض في تحليل المفاهيم الأخلاقية كالحسن والقبح، وماينبغي ومالاينبغي، والواجب والتكليف والمسؤولية. في هذا العلم الذي يسمى أيضاً الأخلاق التحليلية أو الأخلاق النقدية أو ما بعد الأخلاق، تجري بحوث نظير ما يقوم به الأصوليون المتأخرون في أبواب «الأوامر» و«النواهي» في مباحث الألفاظ. وتجري أيضاً مباحث تشبه ما أنجزه الأصوليون وعلماء الكلام حول الحسن والقبح الذاتيين العقليين، والإلهيين الشرعيين. والواقع هو أن قبليات الفقه المقتبسة من فلسفة الأخلاق أكثر بكثير مما انتبه اليه أصوليونا ومتكلمونا. فعلم الفقه بلا شك يتوقف على تحليل مفاهيم «الوجوب» و«الاستحباب» و«الاباحة» و«الكراهة» و«الحرمة»، وتحديد معايير دقيقة لإطلاق هذه المفاهيم، وأيضاً تعيين ملابسات العلاقة بين هذه المفاهيم الخمسة والمفاهيم الأخلاقية كالحسن والقبح والصحيح وغير الصحيح والواجب، وكيفية تحليل العبارات الحاوية لألفاظ الواجب والمستحب والمباح والمكروه والحرام، على أساس ثنائية التوصية (*prescriptivism*) والوصف (*descriptivism*)، وعلى أساس التفكيك بين الواقع (*fact*) والقيم (*value*). كل هذه قضايا يحتاجها الفقه، لكنه لا يتناولـها، وإنما يؤمن مسبقاً بنظريات معينة حولها تاركاً اثبات صحة النظريات لعلمي الأصول والكلام.

ولكن في كثير من الحالات حينما يراجع الباحث الكتب الأصولية والكلامية يجد أنها لم تعط الموضوع حقه من التدقيق والفحص. فمثلاً يقال: إن العقل (العملي) هو الذي يدرك الحسن والقبح. لكنهم لا يوضحون ماهو هذا العقل العملي بالضبط، وما هي علاقته بالشهود (*intuition*) والوجدان (*conscience*) الأخلاقيين. ولذلك تبقى مسألتا: كيف يتم الكشف عن الأحكام الاخلاقية؟ وكيف تبرر الدعاوى الأخلاقية؟ يلفّهما الغموض والتعمية، رغم كونهما أهم مسألتين في المعرفة الاخلاقية.

وعلى كل حال تبقى هذه المباحث من فلسفة الأخلاق مما تحتاح اليه فلسفة الفقه.

تارة يراد بفلسفة الأخلاق معنىً أعم من المعنى السابق، فتشمل قضايا ومسائل الأخلاق الدستورية (*normative ethics*) . ويمكن القول: إن الأخلاق الدستورية (الأوامرية، التوجيهية) تتناول تعيين مصاديق للمفاهيم التي يتم تحليلها في الأخلاق التحليلية (مع أن هذا القول لا يخلو من تسامح) أي أنها تجيب عن أسئلة من هذا النوع؛ ماهي الأمور الحسنة وما هي الأمور السيئة؟ وما هو الصحيح وما هو غير الصحيح؟ وما هي وظائف الانسان؟ وعن الأخلاق الدستورية تجدر الاشارة الى أن الفقه ذاته نمط من الأخلاق الدستورية، تشفع مواقفها بتبريرات دينية وغيبية.

ج . لا يخلو مصطلح فلسفة الحقوق من الغموض. فإذا كان المراد منه فلسفة علم الحقوق، وهي من علوم الدرجة الثانية، عندها ينبغي النظر أولاً في العلاقة بين علم الحقوق وعلم الفقه، ليمكن عن هذا الطريق إقامة آصرة بين فلسفة الحقوق وفلسفة الفقه. ومعالجة هذه الاشكالية رهينة بتحديد تخوم الفقه، وهذه من مهام فلسفة الفقه. أما إذا كان المراد من فلسفة الحقوق علماً من الدرجة الأولى يدرس قضايا القوانين التشريعية (وضعية واعتبارية و...) أي القوانين غير التكوينية (الطبيعية أو الكشفية أو الحقيقية) عندها يجب

القول: إن طائفة من الآراء والنظريات في هذا العلم تعد جزءاً من قبليات علم الفقه، والبحث فيها موكل الى علمي الكلام وأصول الفقه. والنتيجة هي أن فلسفة الفقه ذات صلة مهمة بفلسفة الحقوق . وبعض مسائل فلسفة الحقوق التي ترتبط بفلسفة الفقه بهذا المعنى الثاني عبارة عن: طريق تبرير الأحكام الشرعية أوالنظام الحقوقي الاسلامي، أي طريقة إثبات كون الأحكام الشرعية إيجابية أو منصفة أو صحيحة أو محايدة. وتبرير مبدأ الجزاء (*punishment*) بصورة عامة. وتبرير العقوبات الخاصة (*penalties*) ، والحقوق الفطرية أو الطبيعية.

د ـ الفلسفة السياسية جانب من الفلسفة يعالج المشكلات التي يواجهها الانسان من حيث كونه على حد تعبير ارسطو حيواناً سياسياً. ففي قسم كبير من هذه المشكلات يتعين علينا اتخاذ مواقف محددة لكي نستطيع الدخول في علم الفقه. ومن تلك المواقف تحليل مفاهيم قيمية كالعدل والمساواة والحرية والحق، ومصدر الحكومة وماهيتها وأهدافها وأهميتها، وبنية الحكومة المثالية وأساليبها، والعلاقة بين الفرد والحكومة، وبين الطاعة والحرية، ومساحة الحرية في الحكومة ، والى أي حد يستطيع الانسان التخلف عن القوانين. كل هذه المواقف يجب أن تبحث في فلسفة الفقه.

هـ - الظاهر أن المراد بفلسفة الاقتصاد، فلسفة علم الاقتصاد. إذا كان الأمر كذلك، فان فهم الترابط بين فلسفة الفقه وفلسفة الاقتصاد، يرتكز على وعي العلاقة بين علمي الفقه والاقتصاد. ونكتفي هنا بذكر مايلي: أن علم الفقه علم وصائي تعليمي توجيهي (*prescriptive*) أو هو علم دستوري (*normative*) والحال أن علم الاقتصاد، بتقدير بعض فلاسفة الاقتصاد على الأقل، علم وصفي (*descriptive*). علم الفقه يحدد تكاليف الانسان دينياً. ويمكن تصنيف هذه التكاليف على أنحاء مختلفة (كتقسيمها الى واجبات فردية وجماعية، أو واجبات تجاه الله وتجاه الذات وتجاه الانسان وتجاه الطبيعة، أو واجبات

أخلاقية وأخرى حقوقية، أو واجبات عبادية وواجبات معاملاتية و...) لكن بعضها على كل حال يتصل بالعلاقات الاجتماعية، والبعض من هذا البعض فقط له علاقة بالقضايا والمعاملات الاقتصادية. ومن ناحية أخرى لا يتطرق علم الاقتصاد الى تحديد الواجبات ، وإنما يهتم فقط بشرح وتوصيف ظواهر الانتاج والتوزيع واستهلاك الثروة والعمل وتداول المال والضرائب وما الى ذلك. ويستطيع علم الاقتصاد أن يخدم الفقه في مجالين: الأول يدلل أن الواجبات التي يرسمها الفقه للمكلفين إذا تم تطبيقها بصورة صحيحة ودقيقة، فسيكون لها كيت وكيت من الثمار الايجابية على صعيد الواقع الاقتصادي. والثاني إذا كان للفقه غايات دنيوية مادية يطرحها بشكل صريح، قد يستطيع علم الاقتصاد توفير آليات ووسائل تساعد الفقه في الوصول الى غاياته أو رسمها للمكلفين. وبتعبير أكثر صراحة ؛ المعونة التي يمكن للاقتصاد تقديمها للفقه تتناسب طردياً مع درجة عقلانية وواقعية الفقه والانظمة الفقهية.ذلك أن الاهتمام بالآثار والنتائج المترتبة على التوصيات والتكاليف، وملاحظة الوسائل التي تحقق الأهداف بأسهل ما يمكن، اثنتان من أبرز مميزات العقلانية.

o هل ترون أن دراسة فلسفة الفقه تحتاج الى معرفة تفصيلية عميقة بأمزجة وأحوال ونمط حياة العرب في العصر الجاهلي، وظروفهم الإقليمية والثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية؟ ولماذا؟

❑ مصطفى ملكيان: لأن فلسفة الفقه علم موضوعه علم الفقه، فهو يُعنى بالطبع بدراسة تاريخ علم الفقه، وملابسات ظهوره، وأدواره وتحولاته. وبصورة عامة لا تستغني فلسفة أي علم عن معرفة تاريخ ذلك العلم.

ولكن إذا تجاوزنا هذا المعنى، نقول: إن الذي يحتاج حاجة ماسة الى معرفة نفسيات العرب في الجاهلية وواقعهم الإقليمي والثقافي والاجتماعي

والسياسي والاقتصادي هو الفقيه وليس فيلسوف الفقه. ويمكننا أن نوضح سبب ذلك عبر المثال التالي؛ لنفترض أن شخصاً باسم A ألّف ونشر كتاباً.وأن شخصاً آخر اسمه B قرأ الكتاب بدقة وسجّل آراءه حول أفكار الكتاب على شكل حواشي في جوانب صفحات الكتاب. في هذه الحالة هل يكفي إذا أردنا الاطلاع على آراء B بشكل وافٍ ، أن نراجع تعليقاته على حواشي الكتاب فقط، ولا ننظر إطلاقاً الى الأصل الذي كتبه A ، ويكون مبررنا في هذا أننا لو أردنا معرفة آراء A فسنراجع أصل الكتاب، لكننا لا نريد ذلك وإنما نروم فقط معرفة أفكار B، وأفكاره ليست سوى تلك التي دوّنها في الحواشي. هل هذا استدلال صحيح يا ترى؟ لا، بكل تأكيد؛ لأن ما ورد في حواشي الكتاب لا تفهم إلا بمراجعة أصل الكتاب. فكل ما في التعليقات من إثبات ونفي وتأييد ورفض وجرح وتعديل وإشكالات وتصحيحات ، معطوف على ما جاء في أصل الكتاب. فكيف يمكن عدم قراءة الكتاب، وإدراك مرامي تلك الإشكالات والنظرات الواردة في الحواشي؟

باعتقادي أن جميع أو غالبية الأوامر والنواهي الواردة في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة معطوفة على الواقع الاقليمي والثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمجتمع العربي في عصر الجاهلية وزمن صدر الاسلام. والفقيه الذي يكتفي بمراجعة نصوص القرآن والروايات لاكتشاف مجموعة الأوامر والنواهي الاسلامية، ولا يُعنى بأحوال المجتمع العربي زمن نزول الآيات القرآنية وصدور أحاديث المعصومين عليهم السلام هو تماماً كالذي في مثالنا يريد باقتصاره على قراءة حواشي B معرفة آرائه ومقاصده.

إن العبارات والقضايا الموجودة في نص القرآن والحديث، وخصوصاً تلك التي تحدد واجبات المسلمين، ولا تروي الواقع، هي بلا شك متسقة عضوياً مع واقع المجتمع العربي آنذاك، لذلك لا يمكن أن تفهم إلاّ حينما توضع في أرضيتها ونسيجها (*context*) الأصلي، ولا تُجتزأ من ذلك الأصل. ولهذا يرى

مفسرو القرآن الكريم أهمية بالغة لشأن نزول الآيات في وعي مراد القرآن. ولكن للأسف الشديد لا يهتم فقهاؤنا بهذه الدراسات، فبدل أن يصب الفقهاء اهتمامهم على اكتساب خبرات عميقة بالنسيج الجغرافي والثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي لزمن نزول الآيات وصدور الروايات، يركزون جل اهتمامهم وطاقاتهم في التدقيق الزائد في بناء الآيات والروايات ومفرداتها.

○ هل فلسفة الفقه علم وصفي (*Descriptive*) أم توجيهي معياري (*prescriptive*) أم وصفي وتوجيهي في ذات الحال؟

❑ صادق لاريجاني: لابد أولاً من التمعن في لفظي الوصف (التقرير) والتوجيه (التوصية). إذا كان التقرير تاريخياً ، يمكن أن يتناسب مع الطابع التاريخي للفقه، أي مع ذلك الأمر الممتد في التاريخ، وليس في مقطع خاص منه. وإذا كان المراد بالتوصية الأوامر والنواهي الانشائية المتعلقة بالاخلاق، فمن المستبعد جداً أن نعتبر وظيفة فلسفة الفقه ممثلة للأوامر والنواهي الأخلاقية.

وللتمثيل أتذكر أن الاستاذ محمد تقي مصباح يزدي قال في بداية بحثه لفلسفة الأخلاق: إن بعض الغربيين اعتبروا المنطق علماً دستورياً وهذا غير صحيح. فالمنطق يكشف عن العلاقات البديهية والطبيعية بين الأمور، وهو بذلك لا يمثل علماً دستورياً.

وأعتقد أن «الدستورية» أو «الوصائية» أو «التوجيهية» التي قالوا بها للمنطق وعلوم أخرى وحتى لفلسفة الفقه هي الـ *normative* بالمعنى العام للكلمة وليس الدستورية بمعنى التوجهات الأخلاقية. فحينما يقال دستورية المراد هنا دساتير لها سندها التكويني الطبيعي.

وسنبيّن من خلال نموذج للتقابل بين التقرير والتوصية، أن المعنى المقصود هنا للتوصية والتوجيه معنىً معقول. وربما أمكن القول: إن القسط الأوفر من

جهود علمائنا في كل العلوم العقلية كعلم الأصول، إنما هي دستورية ومعيارية ، وهذا طبعاً غير كونها اعتبارية وأخلاقية مما ذهب اليه البعض، وبلغ بهم الأمر أن زعموا أن القواعد الأصولية اعتبارية. في حين أن قليلاً من التدبر كفيل بالافصاح عن بطلان هذه الرؤية. فالعلوم التي تغلب عليها الصفة العقلية، هي بالمعنى العام دستورية أو معيارية (*normative*).

ثمة في الفلسفة بحث اسمه الاستقراء. ونريد هنا أن نعلم هل الاستقراء حجّة أم لا؟

تارة يكون سؤالنا: هل يعمل العلماء التجريبيون بالاستقراء في علومهم أم لا؟ وهذا سؤال تاريخي محض، يجعل بحثنا بحثاً تاريخياً، ستكون نتيجته وصفية مئة بالمئة.

ولكن تارة يكون السؤال: هل يجب العمل بالاستقراء أم لا؟ وفي هذه الحالة لا نهتم أبداً هل عمل العلماء بالاستقراء أم لا؟

هذه الـ«يجب» لا إشكال فيها حتى مع حفظ صورتها الانشائية، لأن رصيد وسند هذه الـ«يجب» أمر تكويني ونفس الأمري. والرصيد هو: هل بامكان الاستقراء استحصال علم يحكي لنا الواقع الخارجي، على أساس العقلانية التي يتبناها العلماء (كعقلانية العلوم التجريبية التي تركز علىالتعبير عن صورة العالم الخارجي كما هي)؟ إذا كان الاستقراء على نحو تكويني مفضياً الى العلم، عندها يجب العمل بالاستقراء. وهذا كلام يبدو معقولاً، ولا يشبه التوجيهات الاعتبارية. وبهذا فسؤالنا «هل يجب العمل بالاستقراء؟» سؤال له جوابه الايجابي، نعم، يجب العمل بالاستقراء. لأننا خضعنا من قبلُ لـ«يجب» أخرى باعتبارها معيار العقلانية في العلم، وهي أن المنهج العقلاني في العلم هو الذي ينتج العلم بالواقع الخارجي أو الظن بالواقع الخارجي، والاستقراء ينتج مثل هذا العلم أو الظن. أي أننا حينما نقول «يجب» لانريد التوصية والتوجيه الصرف، ولا الإنشاء الفارغ. وإنما لهذه الـ«يجب» رصيدها من الواقع

التكويني، وفيها يكمن سؤال تكويني ، هو هل يحكي الاستقراء الواقع من دون أخذ أقوال العلماء عبر التاريخ بنظر الاعتبار؟

الذي نقوله هو أن منهج علمائنا كان في الأعم الأغلب توجيهياً. فمثلاً في مبحث اجتماع الأمر والنهي في الأصول، يمكن الفحص تاريخياً عمّا قاله علماء الأصول في الأزمان المختلفة بخصوص موضوع اجتماع الأمر والنهي. ومحصلة هذه الدراسة التاريخية لن تكون توجيهية، وإنما تقارير تاريخية وصفية محضة. لكن علماءنا الأصوليين لا يصنعون هذا، لأنهم يعتقدون أنهم يواجهون قضية عقلانية هي إمكان أو عدم إمكان اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بعنوانين. والواقع أن السؤال سيكون: كيف يجب أن يكون رأي الأصولي حول اجتماع الأمر والنهي؟ إذا كنّا من أنصار عدم الاجتماع سنقول طبعاً يجب على الأصوليين القول مثلنا بعدم امكانية الاجتماع. وهذه الـ«يجب» ليست تكليفية، رغم أن صورتها انشائية. ورصيدها عبارة عن بحث نظري أصولي يفيد أن هذين الأمرين لايجتمعان. وعدم اجتماع الأمر والنهي في موضوع واحد (بالشروط المذكورة في الأصول) ظاهرة واقعية نفس الأمرية لا علاقة لها بالاعتبار.

إذن هنالك في النهاية زعمان: الأول هو أن المنهج العقلاني منهج توجيهي وليس تاريخياً. فإذا أحطنا بآراء العلماء وأفكارهم حول مسألة معينة، فلن تكون لآرائهم هذه أية حجيّة علينا من الناحية الاستدلالية، على الرغم مما تتضمنه المعرفة بالتاريخ من فوائد.

والزعم الثاني هو أن منهج فقهائنا وأصوليينا وفلاسفتنا ومتكلمينا كان توجيهياً على العموم وليس تاريخياً، مع أنهم أحياناً كانوا يأتون بتقارير تاريخية تعد بحوثاً ثانوية تكميلية لبحوثهم التوجيهية الأصلية.

وبالتالي ، في الاجابة عن السؤال: هل مهمة فلاسفة العلم دستورية أم تاريخية؟ أعتقد أن الصحيح هو أن يسلكوا منهجاً دستورياً توجيهياً . ففي

فلسفة الفقه يطرح سؤال عن ماهية الحكم. وفي الاجابة ينبغي أن نحلّل ماهية الحكم كما نراها في الواقع، ونقدم لها الشواهد والقرائن لكي نقنع فلاسفة العلم برأينا، لا أن نسرد آراء العلماء الماضين عبر تقارير تاريخية وصفية.

ولأن البعض لايحبّذون «معيارية» العلوم ، نطرح المسألة بنحو آخر؛ مهمة علوم مثل المنطق وحتى علم الأصول، الكشف عن الواقع وليس الأمر والنهي. وهي بذلك وصفية لا دستورية. لكن القضية أن هذه الأوصاف ليست أوصافاً تاريخية. لذا حينما نضيفها إلى الـ«يجب» العقلانية مثل (يجب اتباع كل ما هو واقع) ستتحفنا بنتيجة دستورية معيارية. وذلك خلافاً للتوصيات التاريخية التي لا تؤتي مثل هذه النتائج. والبحث التاريخي يؤكد في نتائجه أن العلماء التجريبيين كانوا يعملون بالاستقراء، لا يستتبع أي نوع من التوصيات أو التوجيهات أو الدساتير، أي أنه لا يستتبع أي «يجب» . لكن البحث الفلسفي النظري الذي يثبت أن الاستقراء ينتج تعميمات واقعية أو تعميمات احتمالية، يستتبع توصية مفادها: «يجب العمل بالاستقراء» .

وعليه ففي تبرير آراء القائلين بمعيارية هذه البحوث، يمكن القول: إن غرضهم الإشارة الى وصف للواقع يستتبع توجيهات معينة، في مقابل الوصف التاريخي الذي لا يستتبع مثل هذه التوجيهات.

وقد يُشكِل أحدهم بأن فلسفة الفقه هي معرفة الفقه عبر إلقاء نظرة خارجية عليه . لذلك إذا أراد الإنسان التفلسف حول الفقه الموجود عليه أن يرى ما صنعه الفقهاء في فقههم، وبذلك سيكون عمله تقريرياً. أما إذا أخذنا الفقه بصيغته المعيارية، أي كما «يجب» أن يكون، لا كما هو عليه الآن . عندها سيكون عمل الفيلسوف توجيهياً وصائياً.

وفي الجواب نقول: أولاً، فصّلنا سابقاً أن بإمكاننا النظر حتى للفقه الموجود حالياً من زاويتين أو بشكلين؛ بشكل مجموعة من القضايا، وبشكل نشاط

الفقهاء. وفي الشكل الأول لن تكون ثمة ضرورة لمتابعة إنجازات الفقهاء وتقريرها.

وثانياً والأهم هو أننا نناقش تأملات ثانوية نسمّيها فلسفة الفقه، وليس نقاشنا حول الفقه ذاته. والسؤال ؛ ما هو منهجنا في هذه التأملات الثانوية؟ فسواء اعتبرنا الفقه مجموعة من القضايا والمسائل أو اعتبرناه نشاط الفقهاء، يمكننا أن نتأمله ونتعمق فيه وتكون لنا بخصوصه تأملاتنا الثانوية. وقد تكون هذه التأملات تقريرية تاريخية صرفة ويمكن أن تكون معيارية توجيهية. ولنوضح هذه النقطة بمثال: لنفترض أن الفقه عبارة عن أحكام من قبيل «صلاة الجمعة واجبة» أو «في التحجير هنالك حق للتحجير» . حينما ينظر الفيلسوف الى هذه المسائل الفقهية، يتكوّن في ذهنه سؤال شامل منطوقه: «ما هو الحكم؟» ويمكن طرح هذا السؤال بشكلين: أحياناً نسأل ما هو الحكم؟ ونقصد ما هو رأي الفقهاء في ماهية الحكم؟ وتارة لا نأخذ رأي الفقهاء حول ماهية الحكم بنظر الاعتبار، وإنما نحاول التأمل في المسألة بشكل مستقل. إلاّ أن نقاشنا في الحالتين سيكون من الدرجة الثانية. وبالتالي يجب أن ننظر كيف تطرح مسائل الدرجة الثانية وكيف تتشكل الإجابة عنها؟ فمثلاً نسأل كيف يمكن العلم بالمسائل الفقهية (المسائل المعرفية في فلسفة الفقه)؟ ونستطيع أن نطرح هذا السؤال بنحوين:

١ - كيف أجاب علماء الدين والفقهاء طوال التاريخ عن هذا السؤال.

٢ - كيف يمكننا العلم بالمسائل الفقهية (دون الالتفات الى أقوال القائلين)؟

إذن من الخطأ القول: إن على فلاسفة الفقه التطرق ضرورةً الى ما أنجزه الفقهاء من فقه موجود حالياً بين أيدينا. ومرد الخطأ في هذه المقولة هو أن نقاشنا حول «فلسفة الفقه» وليس حول «الفقه» . النقاش هو هل تريد فلسفة الفقه الوقوف على تأملات الفقهاء والأصوليين والمتكلمين حول الفقه، أم أنها

ذاتها تبحث عن الحقيقة لتمارس عملاً توجيهياً (سواء قام السلف بذلك أم لم يقوموا)؟ وخلاصة رأينا تتمثل في ضرورة التفريق بين مسائل فلسفة الفقه، وتاريخ فلسفة الفقه، وتاريخ الفقه. وهذا الرأي بحد ذاته معياري الى حدٍ ما. وقد يقول قائل: إن فلسفة الفقه عنوان عام يشمل في داخله فيما يشمل تاريخ الفقه، وتاريخ فلسفة الفقه. ولكن حينما تصل القضية الى هذا الحد تبرز للعيان ثانية كل مشكلات تدوين العلوم وتصنيفها وتمييزها عن بعضها. وفي الرد على مثل هذا الزعم نقول:

أولا: لا يتطابق هذا التدوين لفلسفة الفقه مع الاصطلاح . أي أن مثل هذا التدوين لا يحصل ولم يحصل لفلسفة الأخلاق وفلسفة اللغة و...

ثانيا: ليس ثمة دليل واضح على ذلك. لأننا ينبغي أن نتذكر الغرض الذي نتابعه في فلسفة الفقه. وما أكدنا عليه لحد الآن هو أن البحوث التاريخية والوصفية لا يمكنها التأثير بشكل منطقي في وجهات النظر الفقهية وما بعد الفقهية، وذلك خلافاً للبحوث المعيارية التوجيهية. وعليه فالممارسة التاريخية تنتهي الى نوع من الأغراض يختلف عن نوع الأغراض الذي تنتهي إليه الممارسة المعيارية. ويجب تحديد الأغراض وتمييزها بكل دقة.

العلاقة بين القضايا الأولية والثانوية

ترتيب العلاقة بين مسائل الدرجة الأولى ومسائل الدرجة الثانية، هو بحد ذاته مسألة عويصة شائكة . ونظير هذه المسألة بالضبط تطرح في فلسفة الأخلاق. البعض يزعم أن فلسفة كل علم لا تتولى سوى التقرير، أي لا شأن لها إطلاقاً بالتوجيه والتوصية.

وباعتقادي أن هذا الرأي ينطوي على خلط غير مبرر للمباحث، فالمراد من تفكيك العلمٍ عن فلسفة العلم شيء آخر غير ما ذهب إليه أصحاب هذا الرأي. كارناب مثلا لا يهتم بالنتائج في الكثير من الدراسات التي قدمها حول فلسفة

العلم. فقد كتب هذا الفيلسوف مجلدين حول آلية الربط بين حساب الاحتمالات والاستقراء. وقد استخدم أعمق العمليات الرياضية في حساب الاحتمالات ليقوّي من هيكلية الاستقراء. وقد قام بهذا الإنجاز مستقلا.

وخذ إليك فلسفة الأخلاق. وسأذكر هنا عدة مؤلفات في فلسفة الأخلاق، لم يستدل مؤلفوها بتاريخ فلسفة الأخلاق لإثبات مدعياتهم. مثلاً كتاب (*Principa Ethica*) لمور (*G.E.Moore*) الذي يقيم البراهين على الآراء والنظريات، من دون أن ينقل أقوال هذا أو ذاك. فيستدل ببراهين معينة على بساطة الحسن والقبح مثلاً، يروي من التاريخ شيئاً. رغم أنه يورد بيانات تاريخية مفصلة، بيد أنها بيانات لمجرد نقد تلك الآراء، وليس لاصطياد الحجج على نظريات فلسفة الأخلاق. فمورلا يقول: إن الحسن والقبح بسيطان؛ لأن هذا هو إجماع فلاسفة الأخلاق والمشهور بينهم. وإنما يتناول المسألة بشكل مستقل ليؤكد معيارياً أن الحسن والقبح بسيطان. وهذا ما ينبغي لأن يفعله غيره من فلاسفة الأخلاق أيضاً. أما القول: إن مسائل فلسفة الأخلاق وصفية، في مقابل مسائل الأخلاق التي عادةً ما تكون معيارية توجيهية، فهو مجرد إشارة الى فرز مسائل الدرجة الأولى عن مسائل الدرجة الثانية، ولا علاقة له بثنائية الوصفية والمعيارية في فلسفة الأخلاق.

والقضية في كل العلوم على هذه الشاكلة، بما في ذلك علم الأصول الذي قد نقول فيه أحياناً بعد طرح مسألة معينة: إن السيد المرتضى ذهب الى هذا الرأي أيضاً . لكن مهمة عالم الأصول ليست تقرير ما قاله فلان وفلان، وإنما مهمته في مسألة اجتماع الأمر والنهي مثلاً، الاستنتاج وفق المقدمات العقلية والنظرية الفلانية أن اجتماع الأمر والنهي ممكن أو غير ممكن، لا أن يستعرض آراء الآخرين ويتصيّد منها القواعد. ولكن من أجل أن تكون للإنسان إحاطة اكبر بالموضوع فانه يعمد الى سرد البيانات التاريخية أحياناً. وفي حدود معلوماتي قلّما يمكن اعتبار كتاب في فلسفة الأخلاق كتاباً تاريخياً. وليس هذا

بمعنى عدم اشتماله على مراجعات للتاريخ، بل بمعنى أن منهجه ليس تاريخياً محضاً.

والخلاصة هي؛ ما هو الحق؟ بعد الإجابة عن هذا السؤال ، يمكن الإشارة الى ما قاله العلماء.

في فلسفة العلم الغربية ذاتها يغلب المنهج الوصائي على الأبحاث ولكن في السنوات الأخيرة ساد نمط من النزعة النسبية المتطرفة، وجّه ضربات متتالية لأسس المنهج الوصائي ، وما تزال القضية موضع بحث ونقاش. والسيد لاري لودان رغم كونه من أنصار الوصفية والتاريخانية، يشير إلى آراء كثير من الفلاسفة الجدد (ما بعد ١٩٨٠) يذهبون الى كون وظيفة فلسفة العلم وظيفة توجيهية وصائية. ومن هؤلاء رونالدجير (*R.Gier*) الذي يشدد أننا في فلسفة العلم يجب أن لا نتابع تاريخ الأفكار وما قالوه في الاستقراء مثلاً، لأن ذلك ما لا طائل من ورائه. بل علينا التأمل في الاستقراء ذاته بصورة مستقلة عن نظريات هذا وذاك. فالتاريخ لا يضمن العقلانية للاستقراء. ومع ذلك ظهرت في فلسفة العلم نزعة نسبية (أو نسبوية) متطرفة استغنت عن كل أنواع التوجيه والتوصية. أما هل من حق الإنسان مراجعة التاريخ؟ فهذا بحث آخر. لكن أشخاصاً مثل لاري لودان يقولون: إذا آمن الإنسان بوجود مبادئ عقلية مستقلة، وطرق موصلة الى الواقع، فقد آمن يقيناً بالتوجيه والتوصية.

❑ **مصطفى ملكيان:** لفلسفة الفقه جانب وصفي، وآخر وصائي. وواضح أن توصيات فلسفة الفقه ليست توصيات قيمية، وإنما توصيات توجيهية، فهي ليست من سنخ التوصيات الأخلاقية مثلاً، وإنما تشبه التوجيهات المنطقية. فحينما يقول المنطق الصوري: «في القياس يجب أن تكون هناك ثلاثة حدود، وليس أربعة حدود» فانه يوصينا بشيء، ويدلنا على الأسلوب الصحيح في الاستدلال القياسي. ولذلك فالذي يريد الإتيان بدليل مغالطاتي، غير ملزم

بمراعاة هذه التوصية. وفلسفة الفقه لها توصياتها بعض الأحيان، لكن ذلك يحصل فقط باتجاه أن يكون الاستدلال الفقهي صحيحاً.

○ ماهي الآثار والفوائد المترتبة على فلسفة الفقه؟ وما هي الغاية منها؟

❑ صادق لاريجاني: ما يناظر هذا المسألة مطروحة في فلسفة الأخلاق، فالكثير من فلاسفة الأخلاق ينكرون أن تكون فلسفة الأخلاق مفيدة للأخلاق ذاتها. ومن النظريات المهمة التي سادت لفترة طويلة خلال القرن العشرين بشأن فلسفة الأخلاق التحليلية، هي أن الأخلاق مجرد إنشاء. لذلك قيل: إن بحوث فلسفة الأخلاق ذات الطابع الوصفي لا علاقة لها بالأخلاق ذات الطابع الإنشائي. لكن بعض الفلاسفة المتأخرين أشكلوا على هذا الكلام، وأعتقد أن إشكالهم وارد (*David Brink, Moral Realism and the Foundation of Ethics, pp.*١□١٣ *Gam.U.Press,* ١٩٨٩).

أقل ما نتوقعه من تأثير لفلسفة الفقه على الفقه، هو إيضاح المباني الفقهية، عن طريق إيضاح المبادئ التصورية والتصديقية والمنهجية والمعرفية. وهذا الوضوح يمكن أن يؤثر أولاً في الفقه ذاته فيؤدي الى تغييرات في الأحكام الفقهية. وثانياً يمكن أن يغيّر في نمط رؤيتنا . فالنظرة العلمائية للمسائل الفقهية تختلف عن النظرة الجهلائية، في أن الأولى تتناول المسائل الفقهية بتنقيح جوانبها المختلفة، أما الثانية فبدون هذا التنقيح. وكمثال ، إذا كانت نظرتنا في فلسفة الفقه أن ماهية الحكم اعتبارية، فسيكون تصورنا عن الوجوب والحرمة مختلفاً عن تصور من يرى الوجوب والحرمة (الحكم) أموراً واقعية عينية. فأصحاب النظرة العينية لا يقولون: إن «صلاة الجمعة واجبة» عبارة إنشائية اعتبارية. أي أن تصورهم للقضية مختلف ، لأن نظرتهم للوجوب مختلفة. وكذلك الأمر بالنسبة للعلم بالأحكام، فالبحوث حول المبادئ التصورية

والتصديقية حتى لو لم تتغيّر من الشكل الظاهري للقضية، فستغيّر من تصورنا تجاهها، وإن لم تُبدل الحرمة بالوجوب أو الوجوب بالحرمة، لكنها تترك تأثيراً معيناً على كل حال. وطبعاً قد تترك تأثيرها حتى على النتائج. وربما كان مثال ذلك أننا إذا اعتقدنا أن ماهية الحكم اعتبارية قد ننتهي الى إمكانية اجتماع الأمر والنهي. على الرغم من أن أمثال المرحوم الأصفهاني يرون أن الأمر والنهي حتى لو اجتمعا من حيث الذات، فان اجتماعهما ممتنع من حيث المبادئ والغايات، مع أنهما بالذات غير متنافيين. أما إذا اعتبرنا ماهية الحكم واقعية فستكون النتيجة أن الأمر والنهي متنافيان حتى في الذات.

وعلى كل حال فان بعض بحوث فلسفة الفقه مؤثرة دون ريب في تصورات الفقيه. وقد تكون لبعضها نتائج عملية لا يمكن إنكارها .. وبالتالي لا شك في أصل فائدتها وأهميتها.

❑ **مصطفى ملكيان**: الغاية من فلسفة الفقه أمران: توضيح المبادئ التصورية لعلم الفقه، وإثبات مبادئه التصديقية.

وربما كانت أهم الآثار والفوائد المترتبة على فلسفة الفقه، التصريح بقبليات علم الفقه التي غالباً ما تكون مضمرة، ومؤثرة بشكل غير مرئي، ونقلها من حيّز الخفاء الى دائرة الضوء والوعي ليطلع عليها المجتهد والمقلّد وطالب العلم. والاطلاع على هذه القبليات ينفع في تهذيب وتعديل علم الفقه، وفي التأشير على نقاط قوة الفقه ونقاط ضعفه، والكشف عن مواطن القوة والضعف في كل واحد من المذاهب الفقهية الإسلامية، ويعمل كذلك على الحد من النظريات السطحية المتسرّعة لأتباع المذاهب المختلفة. كما أن المعرفة بقبليات الفقه من شأنها المساعدة في تطوير ما أسماه القدماء بـ«علم الخلاف»، وما يسمى اليوم بـ«الفقه المقارن».

○ ما هي في رأيكم أمّهات المسائل في فلسفة الفقه؟

❑ **مصطفى ملكيان:** أعتقد أنني أشرت الى لائحة من أبرز مسائل فلسفة الفقه في معرض الإجابة عن الأسئلة السابقة.

❑ **صادق لاريجاني:** تحديد القضايا المهمة في فلسفة الفقه، من المواضيع الرئيسية التي يجب أن تبحث بدقة، الكثير من المواضيع اللاحقة تعتمد على ما نفهمه من فلسفة الفقه. ومن علاقتها بعلم الأصول وبفلسفة الحقوق وغيرها من العلوم.

ينبغي أولاً تحديد ما هي مسائل فلسفة الفقه؟ وما هي العلوم التي تستعين بها؟ وأعتقد أن رسم إطار كلّي لمسائل فلسفة الفقه عملية ممكنة. فإذا كانت وظيفة فلسفة الفقه، إلقاء نظرة ثانوية على الفقه، الذي نعتبره مجموعة من القضايا في مقطع زمني محدد، لا بصفته أمراً تاريخياً، ولا باعتباره نشاط الفقهاء وجهودهم، عند ذلك يمكن القول: إن مسائل فلسفة الفقه تتوزع الى ثلاث فئات مهمة: الفئة الأولى تختص بموضوعات الأحكام الفقهية. والفئة الثانية تختص بمحمولاتها. والفئة الثالثة، وهي الأهم تبحث في تصديقات القضايا الفقهية، وتشمل مساحة واسعة من البحوث الفلسفية والكلامية والأصولية وسواها. وسأستعرض فيما يلي بعض مسائل فلسفة الفقه بحسب هذا التصنيف، وبمزيد من التدقيق يمكن بلا شك تسجيل مسائل أخرى.

محمولات *القضايا الفقهية*:

فيما يخص محمولات القضايا الفقهية، يمكن السؤال أولاً عن سنخ هذه المحمولات وتحت هذا العنوان يمكن البحث عن ماهية الحكم الفقهي بشكل عام، ومن أي سنخ هو؟ والمسألة الأخرى ما هي الأحكام الفقهية المختلفة؟ وهذا ما ينفعنا نفعاً كبيراً في أصول الفقه. فمثلاً ما هو الفارق بين حقيقة الوجوب والاستحباب والكراهة؟ أو ما هي حقيقة الإنشاء والإخبار؟ وهل الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد؟ وما هي علاقة الأحكام بالغايات؟ وهل للأحكام غايات؟

وما هي هذه الغايات؟ الإمام الخميني مثلاً يعتقد أن الأحكام الحكومية هي الغاية من كل الأحكام الفقهية .. وأعتقد أن أفضل تفسير لكلامه حينما يعتبر الأحكام الحكومية أولية وليست ثانوية، هو أن نعتبر غايات جميع الأحكام الشرعية كامنة في الأحكام العملية والتنفيذية للحاكم الشرعي، الذي لابد أن يكون إنساناً متديناً يأخذ المصالح والمفاسد بنظر الاعتبار، بحيث لو حكم بعدم الملكية مثلاً، فلن تعود هناك ملكية. والبحث الآخر، ما هي غايات الأحكام؟ ومن الأبحاث أيضاً ملاحظة المصالح والمفاسد، وأخذهما بنظر الاعتبار.

موضوعات القضايا الفقهية:

في نطاق موضوع الأحكام الفقهية يمكن السؤال : هل موضوعها هو أفعال المكلّفين كما يقال عادةً؟ وما هو إذن شأن الأحكام الوضعية في هذه الحالة؟ إذ يقال مثلاً: إن للمسجد ملكية، ويكون المسجد بذلك مالكاً لعقارات ودور، وما الى ذلك من الأملاك. أو حينما نعتبر المكلّف ضامناً، فهذا ما لا علاقة له بفعله. أي أن المكلف يتولى شيئاً، لكنه ليس من أفعاله. إذن ما هو موضوع الأحكام الشرعية؟ وما هي حقيقة فعل المكلّف؟

وهذا البحث وإن لم يكن دارجاً في فقهنا وأصولنا كما ينبغي حالياً، لكنه يكون مفيداً جداً في بعض الأحيان، وخصوصاً في مبحث الضمانات حينما نسأل عن ماهية الفعل وما هو مرادنا من فعل المكلف؟ والى أي حد يتدخل قصد المكلف في قيمة فعله؟ فالبعض من أفعاله إرادية وبسابق قصد بلا شك.

وما هو الموقف من الأفعال التوليدية؟ وهل هنالك أفعال توليدية أساساً، أم أنها مجازية؟ فمثلاً إذا قتل شخص شخصاً آخر بآلة معينة، فهل القتل راجع إليه حقاً؟ وإذا رمى بحجر فقتل به إنساناً، فالى أي حدٍ يستند القتل هنا الى رامي الحجر؟ أي ما هو سنخ الفعل التوليدي؟ هل هو فعل اختياري، أم كما يقول البعض مجازي؟

تصديقات القضايا الفقهية:

غالبية البحوث الممكن طرحها في فلسفة الفقه، تنتمي الى تصديقات القضايا الفقهية. فعلى أي المباني يستند تصديق الحكم الفقهي من قبل الفقيه؟ لدينا هنا جملة مباحث معرفية، كما توجد لدينا في فلسفة الأخلاق سلسلة من البحوث المعرفية العامة؟ منها: كيف يمكننا العلم بالأخلاقيات، وبما ينبغي وما لا ينبغي، وبالحسن والقبيح؟ وهذه ما تسمى البحوث الـ *epistemological* في فلسفة الأخلاق.

وفي الفقه أيضاً يمكننا طرح مثل هذا البحث. فيكون السؤال: كيف وبأي مصدر وقوة يستطيع الفقيه التوفر على المعرفة الفقهية؟

فقد تكون بعض المصادر تاريخية؛ لأن العلم بالمصادر الفقهية غالباً ما يكون عن طريق التواتر وسواه. بعض النصوص تحتاج الى عشرات المقدمات، وبعضها عقلي. وضمن هذا الإطار أيضاً تدرس مناهج البحث الفقهي.

والبحث الآخر هو بحث الحجج الفقهية. فالفقيه يبغي التوفر على الحجة. ولذلك نسأل: كيف يتوفر الفقيه على الحجة؟ ثم نسأل: ما هي الحجة؟

ويبدو أن مبحث المعنى والحقيقة والحجج المطروح في الأصول، يمكن أن يطرح هنا أيضاً. وبعد ذلك يجب تقسيم الحجج الى عقلية ونقلية، والعقلية الى حجج عقلية غير مستقلة وحجج عقلية مستقلة. ثم ينبغي الجواب عن السؤال: ما هو المقصود من الحجج العقلية المستقلة؟ وضمن هذا الإطار أيضاً تطرح مسائل الحسن والقبح، وقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع،وصلة ذلك بالعقل العملي، وكذلك الحال بالنسبة لبحث القضايا العقلية غير المستقلة؛ لأنها بالتالي نوع من الحجج التي نستعملها.

وهكذا الأمر بالنسبة للحجج النقلية بالمعنى الأعم، والذي يندرج ضمنه عدد كبير من البحوث الفرعية.

كيف تحصل دلالات الألفاظ؟ وما هي فاعلية اللغة؟ كيف يستطيع الفقهاء الوصول الى فهم عيني للروايات؟ فالغاية هي الوصول الى هذا الفهم العيني. وهنا أيضاً يجري التطرق لمسألة تفسير النصوص أو «الهرمنيوطيقا» .

ومن البحوث أيضاً؛ ماهية السيرة العقلائية، وارتباط السيرة العقلائية بالأحكام العقلية؟ وهل لهذين ماهية واحدة، أم لكل منهما ماهيته الخاصة؟ وما هو الدليل على حجية السيرة العقلائية؟ هل ترانا في السيرة العقلائية نبحث عن تفاصيل السيرة فنقول: إنها قابلة للإمضاء، كما ذهب الى ذلك الشهيد محمد باقر الصدر؟

في وقت من الأوقات خطر ببالي أن مشكلة حقوق التأليف يمكن حلها، بكون إمضاء السيرة في الحيازة، مسألة عامة. ففي باب الحيازة قالوا: إن أي شخص حينما يسبق الآخرين الى شيء ويحوزه، فسيكون ملكاً له، وهذا ما يمكن أن يكون أوضح وأجلى في الأمور المعنوية، ولا فرق في الإمضاء، ففي السيرة العقلائية يصل الإنسان قبل غيره الى شيء ويسبق الآخرين إليه. ومن البحوث المهمة في السيرة العقلائية: هل تفاصيلها (نكاتها) قابلة للإمضاء أم لا؟

هذا تقريباً الإطار الكلي لمسائل فلسفة الفقه، وفي هذه البحوث تستبعد المعطيات التاريخية تماماً؛ لأن المسائل تدرس من زاوية خاصة. كما يمكن طرح التصورات التاريخية بصورة مستقلة.

○ هل الاهتمام بفلسفة الفقه أمر ضروري لكل المشتغلين بالبحث والدراسة في علم الفقه؟

❑ **مصطفى محقق داماد**: الجواب عن هذا السؤال سلبي. فمثلاً لا ضرورة لأن يكون جميع الفقهاء متكلمين من الطراز الأول، ليس من الضروري أن يكون الفقيه فيلسوف فقه. نعلم جميعاً أن الدخول في الفقه غير ميسور من دون

التسليم بجملة مباني كلامية، ولكن قد لا تكون لأحد الفقهاء معرفة واسعة وتفصيلية بالمباحث الكلامية. وبذلك لا يتوجب على الفقيه أن يكون عالم كلام، لكنه إذا كان كذلك فهو الأفضل. وكذلك يبدو أن المعرفة العميقة بفلسفة الفقه غير ضرورية للفقيه، ولا يتوقف عليها الاستنباط.

ألا يمكن القول على الأقل: إن الفقيه ملزم بتنقيح وتبني جملة من المباني في فلسفة الفقه؟

❑ مصطفى محقق داماد: على فلاسفة الفقه بحث تلك القضايا بالتفصيل، وبإمكان الفقهاء أخذ النتائج من فلاسفة الفقه. وعلى النحو الجزئي يمكن القول: إن الفقيه ملزم بأخذ مجموعة من المباني كأصول موضوعة. ولكن في الوقت ذاته يمكن القول من باب المقارنة: إن في الحقوق المعاصرة متخصصين في فلسفة الحقوق، ليسوا من الحقوقيين بحال من الأحوال، بمعنى أنهم غير ملمّين بفروع المسائل الحقوقية. وفي المقابل هنالك علماء قانون وحقوق متخصصون بكفاءة عالية في عقد المعاهدات، لكنهم غير مطلعين أصلاً على فلسفة الحقوق. فهنا نرى الفصل بين هذين الفريقين واضحاً ودارجاً بصورة عملية. وهنالك أشخاص أعتبرهم أصحاب اطروحات في مسائل فقه العقود، أي أنهم متخصصون في فقه العقود (*contract*)، في حال لم يقرأ أي منهم مقالة واحدة في فلسفة الحقوق. وهنالك أشخاص مهتمون بفلسفة الحقوق لا علم لهم بالمسائل الحقوقية.

ويبدو أن الحال على هذه الشاكلة أيضاً في الفقه. وبالطبع من الضروري للفقيه الاطلاع الكلي على المباني والأصول الموضوعة التي يبرهن عليها في فلسفة الفقه.

❑ مصطفى ملكيان: أعتقد أن فلسفة الفقه ضرورية جداً لكل الفقهاء في مختلف الدرجات والمستويات. وهذا ما لا يختص بفلسفة الفقه. ذلك أنه من

غير الممكن التضلّع في علم من العلوم ، من دون المعرفة بالمبادئ التصورية لذلك العلم واثبات مبادئه التصديقية.

○ هل ترون تطور فلسفة الفقه وازدهارها منوطاً بالمعرفة الأوسع بعلوم أخرى؟ وما هي هذه العلوم؟ وهل من ضمنها علم كتابة التاريخ، وعلم المعاني، وفلسفة اللغة؟

❑ مصطفى ملكيان: ازدهار فلسفة الفقه وتطورها يعتمد على المعرفة ببعض العلوم الأخرى. ومن أهم هذه العلوم فضلاً عما ذكرناه في الجواب عن الأسئلة السابقة ما يلي:

أ - فلسفة اللغة، حيث تتولّى التحليل النظري والعقلي للغة في جميع أبعادها. ومن المسائل التي ترتبط فيها فلسفة اللغة بفلسفة الفقه؛ ما هو معنى «المعنى» ؟ وكم هي أنواع المعاني؟ وكيف يُفاد المعنى؟ ماهي اللغة؟ ماهي العلاقة بين اللغة والمعنى؟ كيف تصنع اللغة المعنى؟ ما هي المعاني التي تفيدها الأسماء الخاصة، والألفاظ الجزئية والألفاظ الكلية والأوصاف والتعاريف؟ وما هو الدليل على اشتراك لفظين في معنى واحد؟ بأي أسلوب يصنع التعبير اللغويُّ المعنى؟ أو يؤثر على المعنى؟ ما هو الفرق بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي؟ وما هي المعاني التي تفيدها الاستعارات والتشبيهات والتمثيل، وكيف تفيد هذه المعاني؟ في أي الأحوال يقال: إن معنى الكلام فيه إيهام أو إجمال أو إبهام؟ وللمسائل أعلاه طابع علم معنوي (*Semantic*).

ما هي العلاقات البنيوية أو القواعدية بين العلامات اللغوية، أي بين الكلمات والعبارات والجمل؟ وبأي أسلوب يمكن ترتيب العلامات اللغوية كي تعطي المعنى المراد؟ وهاتان المسألتان ذواتا طابع نحوي (*symtactic*).

وبغض النظر عن مداليل العلامات اللغوية ومعانيها، وبصرف النظر عن طريقة ربطها بالعلامات اللغوية الأخرى، ما هي علاقة هذه العلامات بمن يضعونها أو من يفسرونها؟ وكيف يتأثرون بها، وكيف يستعملونها؟ وهذه مسألة ذات طابع وظيفي (*pragmatic*).

وهل لكل لغة، مثل لغة الدين ولغة الأخلاق ولغة العلم، مميزاتها الخاصة بها؟ وما هي مميزات لغة الدين ولغة الأخلاق؟ ما معنى «مراد المتكلم»؟ وبأية السبل يمكن التعرف على «مراد المتكلم»؟ ولأي أهداف يمكن استخدام اللغة؟ وبأي الأساليب يمكن استعمالها؟ ما هي الأفعال اللغوية؟ وما هو الفرق بين الأفعال اللغوية والاستعمالات اللغوية؟ كم نوعاً من العلامات اللغوية توجد لدينا؟ كيف توضع أو تصنع العلامات اللغوية؟

وهذه مسائل تدرس عادة في «مباحث الألفاظ» في علم الأصول. ولكن يجب الاعتراف بأن ما يُدرس في مباحث الألفاظ في علم الأصول، أمور بسيطة جداً بالنسبة الى ما هو موجود حالياً في فلسفة اللغة والفروع الثلاثة لعلم الدلالات: النحو، وعلم المعاني ، وعلم الوظائف. وهذا البسيط القليل في مباحث الألفاظ في علم الأصول بحاجة الى الكثير من التعديل والتكميل.

ب ـ لأن من أول مهام علم الفقه تفسير النصوص الدينية، فمن الطبيعي أن تكون لفلسفة الفقه صلاتها بالقبليات التفسيرية للفقهاء؛ لذلك ينبغي الإلمام بعلم الهرمنيوطيقا (*hermeneutics*) الذي يدرس عملية فهم وتفسير النصوص والكتابات عموماً، وبفهم وتفسير النصوص الدينية على وجه الخصوص، والاطلاع على النظريات المختلفة حول التفسير، وتبيان نقاط ضعفها وقوتها، لاسيما حيثيات التأثير الذي تتركه المعارف الأخرى على المعرفة التفسيرية.

ومن المناسب الإشارة الى نقطة في باب التفسير. فان للقرآن الكريم خصيصتين:

الأولى: هي أن عموم المسلمين يعتقدون أن القرآن منزل من قبل الله تعالى لا بمعانيه فحسب، بل وبألفاظه أيضاً.

والثانية: هي أن القرآن مكوّن من مواد متفرقة نزلت بالتدريج طوال ٢٣ عاماً، ثم ترتّبت بترتيب لا يشير أبداً الى ترتيب نزولها.

وبملاحظة هاتين الخصيصتين يطرح سؤالان:

١ - هل تستعمل للقرآن ذات علوم الدلالات والأساليب التفسيرية التي تستعمل للنصوص الأخرى التي يضعها البشر، وتترتّب موادها بحسب زمان كتابتها؟

٢ - ما هو التأثير الذي يتركه فهم هاتين الخصيصتين، أو تبنّيهما في فهم القرآن وتفسيره؟

ج - *المنطق الوظيفي أو المنطق القيمي*

(*deontic logic*): وهو جزء من المنطق يستخدم فيه العقل الاستدلالات العملية. أي أنه يستعمل لإثبات صحة ما نريد القيام به عملياً. ويتضمن قواعد منطقية خاصة بقضايا التكليف والواجب والإلزامات. ومثال ذلك القاعدة القائلة باستحالة أن يكون العمل لازماً من الناحية الأخلاقية، وممنوعاً في نفس الوقت. ويمكن القول: إن هذا المنطق هو منطق الإنشاءات (الأوامر والدساتير) خلافاً للمنطق القياسي والمنطق الاستقرائي الذي يعد منطق الإخبارات. وما يبحث في هذا المنطق اليوم بمثابة مباحث «الملازمات العقلية» عند علماء الأصول المسلمين.

د - *فلسفة الدين:*

وهي جزء من الفلسفة تبحث في موضوعات الدين وقضاياه، بحثاً عقلياً بعيداً عن أي اعتبار غير عقلي. وحاجة فلسفة الفقه الى فلسفة الدين واضحة وغنية عن التكرار. ولكن يمكن الادعاء أن هذه الحاجة تتضاعف في مساحات

معينة من فلسفة الدين وهي؛ تعريف الدين، أنواع التصورات عن الباري، تعاريف الباري، صفات الله، الأدلة على وجود الله وتنوعها وقيمة كل واحد منها، معاني الإيمان والعقل والوحي والتعبد والعلاقات المتبادلة بين هذه المقولات. معنى اللغة الدينية واستعمالاتها، خلود الإنسان، منشأ وضمانة تنفيذ النظام الأخلاقي في الفكر الديني، العلاقة بين الدين والدولة، والطابع الأخلاقي لنظام الوجود.

هـ - بما أن الكثير من قبليات الفقه، قبليات تتعلق بالإنسان، لذلك ينبغي على فلسفة الفقه الاستقاء من مجمل العلوم الإنسانية، بما في ذلك علم النفس وعلم الاجتماع، وبذلك تستطيع تقييم صحة وسقم القبليات الإنسانية لعلم الفقه.

❑ **مصطفى محقق داماد**: يبدو أنّ الكثير من هذه العلوم مهم جداً وضروري، لا لفيلسوف العلم وحده، وإنما للفقيه أيضاً. أعتقد أن المعارف التاريخية ذات تأثير بالغ في الاستنباطات الفقهية. وخصوصاً بالنسبة للروايات التي تعد قضايا خارجية، فنحن بحاجة الى معلومات تاريخية، إذا لم يكن المرء على معرفة بتاريخ صدور النص لا يستطيع استنباط هل هو من القضايا الحقيقية أم من القضايا الخارجية. وقد حدث لي شخصياً أن ناقشت جزءاً من نص فقهي أو روائي دون الالتفات الى زمن صدوره ومناسبة الصدور، غير أني حين أخذت بنظر الاعتبار تاريخ الصدور وزمن القضية، تغيّر فهمي للنص تماماً.

وللفقهاء مثل هذا المنحى فيما يتعلق بالقرآن الكريم. وقد اتخذ الفقهاء لأنفسهم حول القرآن مبنىً يعد هو بدوره من قبليات الفقه. وبحثَ الفقهاء قاعدة الإحسان (ما على المحسنين من سبيل) هل يمكن استخلاص قاعدة كلية منها، أم أنها تفصح عن مجرد حكم خاص؟

وعلى كل حال اهتم الفقهاء بهذا الموضوع فيما يتعلق بالقرآن الكريم. لكن هل تراهم اهتموا به في مجال الحديث أيضاً؟ في نهج البلاغة هناك بعض العبارات للإمام علي عليه السلام تشير الى ان النساء ناقصات العقول، والإيمان. فهل يحق لنا القول: إن هذه هي رؤية الإمام علي بخصوص كل النساء؟ أي بخصوص المرأة من حيث هي مرأة، هل ترانا نجرؤ على نسبة مثل هذه الرؤية للإمام علي، من دون ملاحظة أين ومتى وفي أي ظروف صدرت هذه العبارة عن الإمام علي عليه السلام؟ لقد صدر هذا النص بعد حرب الجمل، وبعد تلك الظروف التي أوجدتها عائشة، ودورها المغامر في تلك الواقعة، خلافاً لأمر الله عز وجل إذ قال (وقرن في بيوتكن) . إذ خرجت راكبةً الجمل الى حرب أمير المؤمنين وجرّت الناس وراءها الى الحرب، حتى اعتبر الناس ذلك الجمل مقدساً، وأشعلوا فتنة عمياء .. بعد كل هذه الظروف السلبية قال الإمام علي قولته تلك في البصرة.

وهذه قضية خاصة جاءت ضمن ظروف شديدة الخصوصية، فهل يجوز لنا أن ننسب هذا الأمر للإمام علي كقضية كلية عامة، من دون مقدمات ونتائج؟ لا أعتقد أن هذا يجوز.

وهكذا الحال في باقي المسائل الفقهية. لقد سمعت كراراً من المرحوم والدي ينقل عن آية الله البروجردي، أن الكثير من روايات الشيعة حواشي على فقه العامة. وفهم هذه المسألة رهين بمعرفة تاريخ الفقه والتطورات الهائلة لفقه أهل العراق وفقه أهل المدينة، والسجالات الدائمة بين المدرسة المدنيّة والمدرسة العراقية. وفي محاضرات (الفقه المقارن) التي أعددتها لطلبة الماجستير ، سجلت الصراعات التي جرت بين فقه العراق وفقه المدينة وباقي المدارس الفقهية. وماذا كان يقول أئمة الشيعة وما هي مواقفهم؟ فما لم نعرف كل هذا، لن نستطيع استيعاب المسائل التاريخية المحيطة بالروايات، فالمعلومة التاريخية ذات دور حاسم في تغيير الفهم القبلي والبعدي.

من المقدمات الكلامية في الاستنباطات الفقهية أننا نعتبر الأئمة الاثني عشر عليهم السلام والرسول صلى الله عليه وآله وسلّم وفاطمة الزهراء عليها السلام، كياناً منسجماً واحداً من حيث ما يصدر عنهم. وقد يكون كلام بعضهم عاماً وكلام بعضهم خاصاً. وإذا كانت هذه من مقدماتنا الكلامية، فعلينا اعتبار أقوالهم وسننهم طوال أكثر من قرنين، منذ بداية نزول القرآن وحتى الغيبة الكبرى، واقعة واحدة، ويجب الاهتمام بكل قول من أقوالهم في موضعه الخاص.

وللفيض الكاشاني رسالة بعنوان «الأصول الأصلية» ، والفيض الكاشاني كما هو معروف إخباري النزعة، ولكنه ليس إخبارياً مئة بالمئة. وله إشارة لطيفة في مبحث التعادل والتراجيح وفي بحث تعارض الأخبار. إذ نعلم أنه عندما يتعارض خبران يعمل الفقهاء طبق الأخبار العلاجية، أي بحسب أشهر الخبرين وأعدلهما وأوثقهما، وأيهما موافق للعامة وأيهما مخالف لهم، وأيهما موافق للكتاب، و... وهم يستعملون هذه المعايير لترجيح الروايات المتعارضة أيضاً.

لكن الفيض الكاشاني يضع مسألة الزمان في مقدمة أصول اختبار الأخبار المتعارضة، فيقول: إذا تعارضت رواية مع رواية أخرى، فأول ما نلاحظه هو الزمن، فنرجّح رواية الإمام التالي على رواية الإمام المتقدم. ويستدل على ذلك بأن ما قاله الإمام المتقدم يختص بزمانه، وعلينا ترجيح قول الإمام التالي.

وعلى كل حال فمن الأمور التي ينبغي أخذها بنظر الاعتبار، العلم بتاريخ صدور الأخبار ونزول الآيات.

أما النقطة الأخرى التي تضمّنها السؤال، فتدور حول المعاني، وأنا لا أعتقد أن مثل هذه المباحث ذات علاقة بفلسفة الفقه، وإنما ينبغي بحثها في أصول الفقه وفي باب مباحث الألفاظ.

فبحوث معايير الدلالة مثلاً من البحوث المهمة جداً، وأنا على يقين من أن علماء الأصول سيدخلونها مستقبلاً في علم الأصول، كما تدرس اليوم في مرحلة دكتوراه الأصول. وفي إطار مباحث الألفاظ، الكثير من المسائل ذات الصلة بعلم المعاني والتي تنفتح بعلاقة مباشرة مع بحث الألفاظ في الأصول. أما مباحث علم المعاني فأعتقد أنها ستدخل في أصول الفقه. ولا أتصور أن بالإمكان إقحامها في فلسفة الفقه، إلاّ إذا عرّفنا فلسفة الفقه بشكل يخرج هذه المباحث من علم الأصول ويدخلها في فلسفة الفقه.

النقطة التي يجب أن لا تغيب عنها أذهاننا هي أن دلالة الألفاظ بالنسبة للفقهاء، دلالة الصدور. أي على الفقه الالتفات الى دلالة الجملة عند صدورها. وأول ما يُطرح على هذا الصعيد كيفية دلالة كلام الله، وهذا من مباحث علم المعاني. فهل يمكن المقارنة بين كلام الله وكلام الناس العاديين من حيث الدلالة؟ وهل الجمل الواردة في القرآن الكريم والجمل الصادرة عن أحد الملوك واحدة؟ الفقهاء يقيسون عبارة «جئني بماء» مع عبارة «أقم الصلاة». صاحب المعالم وباقي الفقهاء الأصوليين حينما يرون الاستنباط من الآية (أقم الصلاة لدلوك الشمس) يقارنون بينها وبين عبارة «جئني بماء» ليروا هل تدل على الفورية أم على التراخي، وهل تشير الى الوجوب أم الى الاستحباب؟ وهل عبارات وكلمات الله في مخاطبة الإنسان، لها نفس النمط من الدلالة التي لكلام البشر حين يخاطبون بعضهم؟ وهكذا لابد من الإفصاح عن مكانة المباحث المختصة بكلام الله. فما هو أساساً كلام الله؟ ومن هو مخاطب الله في كلامه؟ وما هو نوع ظهور الكلام الالهي؟ هل هو الظهور العرفي الشائع أم غيره؟

الذي يبدو هو أن هذه المباحث لا تنتمي الى أصول الفقه، بل ينبغي دراستها في فلسفة الفقه. فهي من القضايا والإشكاليات الداخلة في إطار فلسفة الفقه.

o المناهج التفسيرية الدارجة، سواء تلك الشائعة في الحوزة العلمية، أو في الأطروحات التفسيرية الجديدة (الهرمنيوطيقا)،تفسر النصوص خصيصتين: أولا أن تكون هذه النصوص ناسوتية لا لاهوتية. وثانيا أن يكون تدوينها مرتبا بحسب زمان الوقوع أو الكتابة. وبعبارة أخرى حسب ترتيب النزول. والسؤال هو كيف نستعمل هذه المناهج التفسيرية بالنسبة لكلام الله؟

❑ مصطفى محقق داماد: ينبغي التفريق بين مسألتين: الأولى مسألة التفسير، والثانية مسألة التأويل. والتفسير عبارة عن إعطاء المفسر المعاني للعام والخاص والناسخ والمنسوخ والمطلق والمقيد، على أساس ألفاظ القرآن ومعانيه. وهو في الواقع عملية أعقد من الترجمة بقليل. أما التأويل فيعني النظر الى باطن القرآن وعمقه الداخلي، وهو ما فعله أمثال ابن عربي والسيد حيدر الآملي وملا صدرا في كتبهم التفسيرية والفلسفية.

وفي الإجابة عن السؤال ينبغي القول: إنه كان مطروحاً منذ القدم سؤال منطوقه: هل يحق لنا استنباط أحكام الشريعة ووظائف الإنسان من القرآن أم لا؟ الذين يعتقدون «إنما يفهم القرآن من خوطب به» كان تصوّرهم أن هذا الكلام كلام قدسي، فهو ألفاظ مقدسة لا يفهمها الناس العاديون، وإنما القديسون فقط. فالقديسون وحسب هم الذين لهم القابلية على وعي وإدراك الكلام المقدس. وليس القديسون سوى النبي والمعصومين الأطهار.

لقد كان بعض الإخباريين يفكرون بهذه الطريقة، ويقولون: إن فهم القرآن مهمة خاصة بالقديسين، فهم المسؤولون عن الفهم، وما علينا إلاّ أن نأخذ عنهم. وهذا موضوع قديم في تاريخ الفكر الإسلامي. وفي المقابل كان الأصوليون يرفضون هذه الأفكار وفقاً لاستدلالات معينة، ويرون أن بإمكاننا الاستفادة من القرآن مباشرة. أهم براهينهم أن الأئمة ذاتهم أرشدوا الناس الى أخذ

أجوبتهم من القرآن الكريم، كرواية عبدٍ الأعلى مولى آل سام الذي يروي أنه سقط وجرحت رجله ووضع عليها مرهماً، ثم سأل الإمام عن كيفية الوضوء في هذه الحالة، فقال له الإمام: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله، امسح على المرارة» فسأله من أي آية يفهم هذا؟ فقال الإمام:(ما جعل عليكم في الدين من حرج). فمن هذا الجواب يتضح أن الإمام يحض السائل على الرجوع مباشرة الى القرآن. من هنا فإن أهم أدلة الشيخ الأنصاري تلك الروايات التي يرجع الأئمة فيها الناس الى القرآن. والتي نفهم منها أن بإمكاننا الإفادة من ظواهر القرآن لاستنباط أحكام الشريعة.

وعلى كل حال كانت رؤية الشيخ الأنصاري وأضرابه أن لا قدسية لكلام الله بألفاظه، حتى يقتصر فهمها على القديسين، فمعنى نزول القرآن أنه كان له معنىً ومقام قدسي، لكنه تنزّل عن ذلك المقام وغدا في صورة كلام بشري يفهمه الجميع. هذا هو تصور الشيخ الأنصاري عن القرآن. إذن لم يقصد الباري عز وجل تنزيل القرآن بصورة مقدسة بحيث لا يفهمه أي إنسان .. نعمٍ كان القرآنٍ في اللوح المحفوظ بحيث لا يمسه إلاّ المطهرون، وحينما كان كتاباً مكنوناً ولوحاً محفوظاً، لم يكن يتصل به أحد في ذلك المقام باستثناء القديسين والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلّم وأهل البيت عليهم السلام. أما من حيث نزل وصار بلسان عربي مبين، فمعنى العربي المبين هو أن الذي يعرف اللغة العربية يستطيع فهم معانيه.

الباب الثاني

قبليات الاستنباط الفقهي

- تأثير منظور الفقيه في الفتوى — مرتضى مطهري
- قبليات الفقيه — محمد مجتهد شبستري

تأثير منظور الفقيه في الفتوى*

الشهيد الشيخ مرتضى المطهري

١ـ من كتاب: مرتضى المطهري. الاجتهاد في الاسلام ص٢٧-٣٤. ترجمة: جعفر صادق الخليلي. طهران: مؤسسة البعثة.

عمل الفقيه و المجتهد هو استنباط الاحكام، الا ان معرفته واحاطته وطراز نظرته الى العالم تؤثر تأثيراً كبيراً في فتاواه. على الفقيه ان يكون محيطاً احاطة كاملة بالموضوع المطلوب منه اصدار فتوى فيه. فاذا افترضنا فقيها دائم الانزواء في بيته او مدرسته، ثم نقارنه بفقيه آخر يواكب الحياة، نجد ان كليهما يرجعان الى الادلة الشرعية لاستنباط الحكم، ولكن كلاً منهما يستنبط حكمه على اساس وجهة نظره الخاصة.

ولنضرب مثلا: لنفرض ان شخصا قد ترعرع في طهران او في مدينة كبيرة مثل طهران حيث تكثر المياه الجارية و (الكر) والاحواض ومخازن الماء والأنهر، ولنفرض ان هذا الشخص نفسه فقيه و يريد ان يصدر فتوى في احكام الطهارة والنجاسة،فهذا الشخص بالنظر الى المحيط الذي عاش فيه، يرجع الى الاحاديث والروايات، و يسعى الى استنباط احكامه مقرونة بالكثير من موارد الاحتياط ولزوم تجنب الكثير من الامور. ولكن هذا الشخص نفسه اذا ماذهب الى حج بيت الله الحرام، ورأى هناك حالة الطهارة والنجاسة وندرة الماء، فان نظرته الى باب الطهارة والنجاسة تختلف، أي انه بعد عودته من الحج ورجوعه مرة اخرى الى الاحاديث والروايات فانه سوف يجد لها مفهوما آخر.

لو ان احدا اجرى مقارنة بين فتاوى الفقهاء، وتعرف في الوقت نفسه على ظروف حياة كل فرد منهم وطريقة تفكيرهم في مسائل الحياة، لعرف كيف ان المنظورات الفكرية لكل فقيه ومعلوماته عن العالم الخارجي المحيط به تؤثر في فتاواه، بحيث ان فتوى العربي تفوح منها رائحة العرب، ومن فتوى العجمي رائحة العجم، ومن فتوى القروي رائحة القرية، ومن فتوى المدني رائحة المدينة.

ان هذا الدين خاتم الاديان، لا يختص بزمان معين ولامكان معين، بل هو لكل المناطق و الازمان. انه دين جاء لتنظيم الحياة وتقدمها، فكيف يجوز ان يغفل فقيه عن الاطلاع على الحوادث الطبيعية، وألاّ يؤمن بتقدم البشر في الحياة، ثم يكون قادرا على تطبيق قوانين هذا الدين الرفيعة التقدمية التي جاءت لتنظيم هذه الحوادث و الوقائع نفسها ولضمان توجيهها وهداية تحولاتها و تقدمها في أكمل صورة وأصحها؟

ادراك الضرورات

ان في فقهنا الآن حالات افتى فيها فقهاؤنا بوجوب شيء، استنادا الى ادراكهم ضرورة الموضوع واهميته.أي انهم بدون ان يكون لديهم دليل نقلي في آية او حديث صريح بما يكفي،ولا يوجد اجماع معتبر، قد التجأوا الى المصدر الرابع،أي الاستنباط بدليل عقلي مستقل. فالفقهاء،بالنظر لأهمية الموضوع، و بالنظر لمعرفتهم التامة بروح الاسلام، وانه لايمكن ان تترك الأمور المهمة بغير ان يقول فيها رأيه، يجزمون بأن الحكم الالهي في هذا الموضوع بالذات لا بد ان يكون هكذا، كما هي الحال في الفتاوى التي صدرت عنهم بخصوص ولاية الحاكم، وما يتفرع عن ذلك.لولم يكونوا قد ادركوا اهمية الموضوع لما ظهرت تلك الفتاوى، فبسبب ادراكهم اهمية الموضوع اصدروا الفتوى. وهناك حالات نعثر عليها لم تصدر فيها أية فتوى، بسبب عدم ادراك اهمية الموضوع ولزوم ابداء وجهة نظرهم فيه.

التخصص في الاجتهاد

ان لي بهذا الخصوص اقتراحاً أرى انه ينفع في تطور الفقه وتقدمه. والواقع انه اقتراح سبق ان عرضه المرحوم آية الله الشيخ عبد الكريم اليزدي، وانا اعرضه مرة اخرى.

كان المرحوم يقول: ما من ضرورة تدعو ان يقلد الناس شخصا واحدا في جميع المسائل، بل الافضل ان يقسم الفقه الى اقسام تخصيصية، أي ان مجموعة من العلماء بعد ان يتفقهوا في دورة فقهية عامة، يعينون لانفسهم جانبا معينا يختصون فيه، و يقلدهم الناس في ذلك القسم التخصصي وحده.كأن يتخصص بعض بالعبادات،و بعض آخر يتخصص بالمعاملات وآخرون في السياسات،وهكذا، كما هي الحال في الطب في الوقت الحاضر حيث تشعبت الاختصاصات، فهذا متخصص في القلب، وذاك في العين، وآخر في الاذن والانف والحنجرة،وغير ذلك.فلو حصل هذا لأمكن تحقيق اعمق، كل في مجال اختصاصه.واظن ان هذا القول قدجاء في كتاب ((الكلام يجر الكلام)) تأليف السيد احمد الزنجاني سلمه الله.

هذا اقتراح جيد جدا، واضيف ان الحاجة الى تصنيف البحث في الفقه، وضرورة ايجاد فروع تخصصية في الفقه، قد ظهرت منذ اكثر من مئة سنة. وعلى الفقهاء، في الظروف الحياتية السائدة، اما ان يقفوا بوجه تكامل الفقه وتطوره، وأما ان يسلموا بضرورة تنفيذ هذا الاقتراح.

التصنيف التخصصي في العلوم

ان تصنيف البحث في العلوم هو نفسه علة تكامل العلوم ومعلوله ايضا، اي ان العلوم تنموتدريجيا حتى تصل مرحلة لا يكون بمقدور الفرد الواحد الاحاطة بها من جميع جوانبها، فتأتي ضرورة التصنيف الى فروع للتخصص. اذن، فان تصنيف البحث وظهور الفروع التخصصية في علم من العلوم نتيجة لتكامل ذلك العلم وتقدمه، ومن جهة اخرى بظهور الفروع التخصصية وتصنيف البحث وتركز الفكر في مسائل تخص ذلك التخصص، يتقدم ذلك الفرع تقدما كبيرا.

لقد ظهرت الفروع التخصصية في جميع العلوم، كالطب والرياضيات والحقوق والآداب والفلسفة، وكان هذا سببا لتطور تلك الفروع واطراد تقدمها.

تكامل الفقه الألفي

مضى زمان كان الفقه فيه محدودا جدا، فعندما نراجع الكتب الفقهية السابقة للشيخ الطوسي نجدها صغيرة ومختصرة، الا ان الشيخ الطوسي بكتابه ((المبسوط)) ادخل الفقه في مرحلة جديدة متسعة، ومن ثم بتوالي الادوار والازمان وبمساعي العلماء والفقهاء، اتسعت المسائل والبحوث الجديدة، وازداد حجم الفقه، بحيث ان صاحب الجواهر، قبل مئة سنة تقريباً، لم يكتب كتابه الفقهي ذاك الا بعناء كبير. يقال انه شرع فيه وهو ابن العشرين، وبما عرف عنه من الاهلية والاستمرار في العمل، استطاع ان يكمل الكتاب في اواخر عمره الطويل، ويقع كتابه في ستة مجلدات ضخمة مطبوعة. ان ((المبسوط)) للشيخ الطوسي، والذي يجمع بين دفتيه خلاصة الفقه في عصره لايبلغ في حجمه نصف مجلد من مجلدات صاحب الجواهر الستة. وبعد هذا جاء الشيخ مرتضى الانصاري اعلى الله مقامه بمبان جديدة في الفقه، تجد نموذجا لها في كتابيه ((المكاسب)) و((الطهارة)). بعد ذلك لم يَدُر في خلد أحد ان يكتب دورة فقهية بهذا المنوال من الشرح والتدريس.

فاذن، وعلى هذا الوضع الحاضر من تقدم الفقه وتكامله كباقي علوم الدنيا بسبب مساعي العلماء والفقهاء، لامناص من امرين: فاما ان يقوم علماء هذا الزمان وفقهاؤه بسد الباب امام تقدم الفقه وتطوره ومنع نموه، واما يحققوا هذا الاقتراح المتين والتقدمي، وذلك بايجاد فروع تخصصية ويسمحوا للناس بالتبعيض في التقليد بمثل ماهي الحال في الرجوع الى الطبيب.

المجلس الفقهي

ثمة اقتراح آخر اقدمه هنا، واعتقد ان من الخير ان يقال، وهو انه بعد ان ظهرت الفروع التخصيصية في جميع علوم الدنيا، فكانت سببا في تقدم العلوم تقدما محيرا للعقول، ظهر امر آخر الى حيز الوجود كان ايضا عاملا مهما

من عوامل التقدم والتطور، ألا وهو التعاون الفكري بين العلماء من الطراز الأول والمنظرين في كل فرع. في عالم اليوم لم يعد لفكر الفرد وللتفكير الفردي قيمة تذكر، والعمل الفردي لايوصل الى نتيجة. ان علماء كل فرع من فروع العلم مشغولون دائما بتبادل وجهات النظر بعض مع بعض،يضعون حاصل فكرهم وعصارة عقولهم تحت تصرف العلماء الآخرين. بل ان علماء قارة ما يتبادلون معلوماتهم مع علماء قارة اخرى ويتعاونون معهم. فيكون من اثر هذا التعاون وتبادل المعلومات والتعرف على وجهات نظر الآخرين انه اذا كانت هناك نظرية نافعة وصحيحة، امكن نشرها بسرعة اكثر لتأخذ مكانها، واذا كانت النظرية باطلة، امكن اعلام بطلانها سريعا وطرحها بعيدا، دون ان يضطر طلاب العلم الى التمسك بها حتى يتبين لهم بطلانها بعد سنين.

إنه لما يؤسف له اننا لانرى بيننا أي تصنيف للعلم والتخصص، ولا اي تعاون وتبادل لوجهات النظر. ومن البديهي اننا بهذا الوضع لايمكن ان نتوقع تقدما وحلا للمشاكل.

على الرغم من ان اهمية التشاور العلمي وتبادل وجهات النظر واضحة ولا تتطلب البرهنة عليها، ولكن لكي يتبين ان الاسلام نفسه يحتوي على امثال هذه التطلعات والمبادئ التقدمية، نورد آية من القرآن وقطعة من نهج البلاغة،فقد جاء في القرآن، في سورة الشورى: ((والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وامرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون)). هذا هو الوصف الذي يصف به الله المؤمنين واتباع الاسلام. اذن، فالاسلام يرى ان التعاون الفكري وتبادل وجهات النظر من المبادئ الاصيلة في حياة المؤمنين.

وفي نهج البلاغة: ((واعلموا ان عباد الله المستحفظين علمه يصونون مصونه، ويفجرون عيونه، يتواصلون بالولاية، ويتلاقون بالمحبة، ويتساقون بكأس روية ويصدرون برية)).أى اعلموا ان الذين عهد الله اليهم بعلمه يحفظونه، ويجرون ينابيعه، أي انهم يفتحون ابواب العلم بوجوه الناس، يرتبط بعضهم

ببعض بروابط المحبة والتعاطف، يتلاقون بالمحبة والبشاشة، ويرتوون من كأس العلم والفكر، يتعاطون كؤوس العلم والمعرفة التي يدخرها كل منهم، وتكون النتيجة ان يرتوى الجميع ريا. فلو أنشئ مجمع علمي للفقهاء، وتحقق مبدأ تبادل النظر، فان ذلك فضلا عن انه يؤدي الى تكامل الفقه وتطوره، فانه يزيل كثيرا من الاختلاف في الفتاوى.

ليس هناك طريق آخر، لاننا اذا كنا ندعي ان فقهنا من العلوم الحقة في العالم، فلابد لنا من اتباع الاساليب التي تتبع في سائر العلوم الأخرى، واذا لم نفعل ذلك فمعنى ذلك ان الفقه خارج عن صف العلوم.

ثمة اقتراحات اخرى وددت ان اذكرها، غير ان الوقت لايتسع لها الآن.

ان الآية التي قرأتها في بداية الكلام تقول: ((فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدينِ ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهِم لعلهم يحذرون)). هذه الآية الكريمة تأمر صراحة بأن جمعا من المسلمين يجب ان يتعمقوا في دراسة الدين وان يضعوا معارفهم وفقههم في خدمة الآخرين.

التفقه من مادة ((فقه)) ومعناها ليس الفهم المطلق، بل تطلق الكلمة على التعمق والتبصر الكامل في حقيقة امر من الامور. وقد جاء في كتاب المفردات للراغب الاصفهاني ((الفقه هو التوصل الى علم غائب بعلم شاهد)). وفي التفقه يقول: ((تفقه اذا طلبه فتخصص به)). فهذه الآية تطالب الناس الا يكونوا سطحيين في فهم الدين،بل عليهم ان يتعمقوا ليدركوا روح التشريع.

وهي ايضا دليل يؤيد الاجتهاد والتفقه، كما انها سند يؤيد مقترحاتنا. فكما ان هذه الآية تمد بساط الاجتهاد والتفقه في الاسلام، فهي تحكم ايضا بزيادة مد هذا البساط، للالتفات الى الضرورات،وتنفيذ المجمع العلمي الفقهي، والقضاء على الفردية، والتخصص في فروع الفقه، لكي يستمر فقهنا في طريق التكامل.

قبليات الفقيه *

الشيخ محمد مجتهد شبستري

* ترجمة: حيدر نجف.

(١)

أبدية الأحكام ـ تشخيص الموضوعات

للاجتهاد والإفتاء بصفة عامة مرحلتان أساسيتان:

١ — استنباط الأحكام الكلية من الكتاب والسنة.

٢ — تطبيق هذه الأحكام على الحالات الخاصة، وتحديد أحكام معينة لتلك الحالات.

وفيما يلي نطرح اشكاليتين هامتين تتصلان بهاتين المرحلتين، من خلال نموذجين محددين، لتتبيّن لنا درجة تأثير القبليات لدى الفقيه في عملية الاستنباط الفقهي.

الإشكالية الأولى: تنحصر بالسؤال التالي: بأي معيار يستطيع الفقيه تشخيص ما إذا كان الحكم الوارد في الكتاب والسنة حكماً ثابتاً أبدياً أم مؤقتاً محدوداً بزمان ومكان وظروف معينة.

أما الإشكالية الثانية، فيمكن التعبير عنها بالسؤال التالي: كيف يتسنّى للفقيه في مرحلة التطبيق، تشخيص موضوع الحكم أو الحالة الخاصة ليحدد لها حكماً؟

وللإجابة عن هذين السؤالين يمكن القول ان الفقيه يحتاج في الحالتين الى علوم ونظريات لا علاقة لها بعلم الفقه. فثمة أحكام ثابتة دائمية في الديانة الإسلامية يتفق عليها جميع المسلمين. لكن هذه الحقيقة بحد ذاتها لا تستطيع فرز الأحكام الثابتة عن المتحولة. إذاً كيف يمكن للفقيه تحديد ذلك؟ إن الاجتهاد والإفتاء يفقدان معناهما إذا لم نتوصل الى نتيجة في هذا الخصوص.

إذ يتعين على الفقيه في كل عصر وزمان أن يحدد أحكام الحالات المختلفة، وهذا مالا يستطيعه الفقيه إلاّ بعد تحديد أبدية أو عدم أبدية الأحكام.

وهنا يطرح السؤال: هل يمكن أن نفهم أبدية أو عدم أبدية الحكم من ذات الآية أو الحديث الذي يطرح الحكم؟ مثلاً ورد في القرآن الكريم : «أحلَّ الله البيع وحرّم الربا» والآية هنا تبيّن بصراحة حكمي حليّة البيع وحرمة الربا، ولكن هل نستفيد من الآية أيضاً أبدية هذين الحكمين وبقاءَهما على الدوام؟ المسلمون يعدون هذين الحكمين ثابتين أبداً، ولكن من أين جاء هذا الثبات؟ هل هو من الآية ذاتها أم من مصادر أخرى سوى الآية ؟ وهذا سؤال يمكن طرحه فيما يتعلق بجميع الأحكام التي يستنبطها الفقهاء من الكتاب والسنة.

الجواب الذي يقدمه علماء الأصول هو أن أبدية الحكم وثباته يستفاد من الإطلاق الذي يستبطنه دليل الحكم، واشتراك مسلمي عهد الرسول صلى الله عليه وآله ومسلمي سائر العصور في الأحكام الشرعية. فإذا لم تتضمن الآية قيداً للحكم فمعنى ذلك أنه يشمل جميع الظروف والأزمان والبلدان. إذاً الثبات والشمول هما مقتضى «الظهور الإطلاقي» للآية من ناحية، والإجماع على وحدة التكليف للمسلمين جميعاً، إن في زمن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وإن في العصور الأخرى، من ناحية ثانية. وبهذا يرى علماء الأصول ان حل الإشكالية كامن في «الظهور» و «الإجماع». فهل تبدو هذه الإجابة مقنعة وكافية؟ وهنا يطرح السؤال؛ كيف نطمئن الى «ظهور» الكلام؟ أو كيف ينعقد «ظهور» الكلام؟ فهل يمكن للكلام أن يظهر بصرف النظر عن كل المفروضات والمقبولات الخاصة بالقائل والمخاطبين، والظروف المحيطة بهذا الكلام، أم أن ظهور الكلام ذو صلة وثيقة بالمفروضات والخلفيات المشتركة بين القائل والمستمعين؟ كذلك يطرح سؤال آخر مفاده: ما هي المفروضات القبلية لانعقاد «الإجماع»؟

وعلى سبيل التمثيل؛ يستنبط من الآية «أحلَّ الله البيع وحرّم الربا» حكمان أبديان، استناداً الى قبليات تقول أن القرآن كتاب النبوة الخاتمة ولابد أن يفصح عن أحكام أبدية دائمة مادام الدهر، ثم إن الإنسان والمجتمع الإنساني بطبيعته يمكن أن تكون له أحكام ثابتة خالدة على مرِّ الزمن تحقق له مصلحته على الدوام، وهذا بالاستناد الى أن الأحكام تنظر أساساً لمصالح ومفاسد الناس في الدنيا والآخرة. إذاً فحليّة البيع وحرمة الربا من الأحكام الثابتة التي لا تتغير بتغير الظروف والأحوال عبر الأزمنة.

جانب من هذه المفروضات والقبليات لها علاقة بالنبوة ومفهوم الخاتمية، وجانب منها تنتمي الى نمط من علم الإنسان والفلسفة الاجتماعية القائلة بوجود فطرة سليمة إيجابية للفرد والمجتمع، ولولا هذه المقبولات المسبقة لكانت الآية مجملة.

وحتى القوانين والشرائع الوضعية تحتاج لفهمها الى قبليات ومفروضات يتفق عليها القائل والمستمع مسبقاً. ومن هذه القبليات أن القانون الفلاني إنما يوضع لمجتمع معين وليس لجميع المجتمعات. واستمرارية القانون منوطة باستمرار المقنِّن، وما لم يوضع قانون جديد يبقى القانون السابق ساري المفعول.

وعلى كل حال ثمة لدى الفقيه أفكار قبلية لا علاقة لها بعلم الفقه، وإنما هي معارف قريبة الى الفلسفة وعلم الكلام وعلم الاجتماع وعلم الإنسان، غير أنها مع ذلك ذات دور خطير في تحديد أبدية أو عدم أبدية الأحكام المستنبطة من الكتاب والسنة. فالبحوث الفقهية حول المعاملات والسياسة تنهض على أساس أنثروبولوجيا وفلسفة اجتماعية خاصة، بدونها تتزعزع تلك البحوث بشدة. لقد أصدر الفقهاء فتاواهم ضمن فضاء الثقافة والحضارة الإسلامية، وهذه الثقافة تستند بطبيعتها الى قبليات ومقبولات معينة، فقد كانت الثقافة والحضارة الإسلامية وحدة منسجمة تترتب في داخلها العلوم وفق نظام خاص.

وإذا لم تكن للفقهاء صلة مباشرة وواضحة بالفلسفة أو علم الكلام أو علم الإنسان أو النظريات الاجتماعية، فهذا لا يعني استغناءهم الحقيقي عن هذه العلوم في عملية الاجتهاد والإفتاء. وقد كان كبار مؤسسي أصول الفقه كالشافعي والطوسي والسيد المرتضى من أبرز علماء الكلام المسلمين، بل إن البحوث الكلامية هي التي دفعتهم الى تأسيس وابتكار علم الأصول، وكانت آراء المتكلمين الى فترة طويلة تذكر في كتب علم الأصول بشكل صريح، تحت عنوان «قول المتكلمين في المسألة».

ويبدو أن الخلافات التي ظهرت بعد رحيل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في إطار جواز أو عدم جواز تغيير أجزاء معينة من سنة النبي، تعود في أغلبها الى التفاوت بين مقبولات بعض المسلمين عن مقبولات بعضهم الآخر، فيما يتعلق بحقيقة السنة النبوية. وهذا التفاوت أدى ببعض الصحابة الى اعتبار طائفة من السنن النبوية غير مفصحة عن حكم أبدي، وإنما هي شكل من أشكال تطبيق الحكم الأبدي، وبذلك يحقّ للحاكم الإسلامي تحوير هذا الشكل حسب مقتضيات الزمن والظروف. في حين وجد فريق آخر من الصحابة أن هذه السنن النبوية مما لا يقبل التغيير.

وعلى كل حال فالفقيه لا يستنبط الأحكام مستعيناً بعلم الأصول فقط، وإنما تتدخل أيديولوجيا الفقيه ورؤيته لقضايا الإنسان والمجتمع والحق والعدالة والسياسة والاقتصاد والصناعة والعلوم والحضارة والقيم والأخلاق، في صياغة آرائه وإستنباطاته الفقهية. وعملية الاجتهاد والإفتاء تتحرك بتوجيه لازم من كل هذه المقدمات، وتسير في طريق معين لتتمخض عن نتائج خاصة.

وهناك ايضاً قضية تشخيص موضوع الحكم من قبل الفقيه، ففي الكثير من الحالات نجد موضوع الحكم الشرعي موضوعاً معقداً صعباً، وما لم يتبحّر فيه الفقيه بدقة لم يتمكن من تطبيق الأحكام الكلية على الحالات الخاصة.

ويمكن أن نضرب أمثلة عديدة على هذا المعنى. لكننا نكتفي بمثالين من عالم السياسة في عصرنا الحاضر:

١ — الرأي الفقهي حول الحكومة الدستورية.

٢ — الرأي الفقهي حول حكومة الجمهورية الإسلامية.

في زمن تأسيس الحياة النيابية في إيران (المشروطة) كان السؤال: هل يجوز للمسلمين قبول النظام الدستوري؟ وبعد انتصار الثورة الاسلامية طرح التساؤل هل ينسجم النظام الجمهوري مع الإسلام؟ وقد اجتهد فريق من الفقهاء وأصدروا فتاواهم في الموضوعين، وأجابوا عن السؤالين المطروحين إجابات إيجابية، تؤكد إمكانية وجواز هذه الأمور. فالمرحوم النائيني اعتبر النظام الدستوري نظاماً مشروعاً، كأداة ردع قبال استبداد الملوك القاجاريين، وقدّم براهينه الفقهية في كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة». أما النظام الجمهوري الإسلامي فقد اعتبر من الأساس ملائماً للديانة الإسلامية وتعاليمها، وكونه منبعثاً من التصور الإسلامي من ناحية، ومتماشياً مع متطلبات العصر من ناحية ثانية.

والمهم أنه كان ثمة اجتهاد وإفتاء في الحالتين، ولم يكن بالإمكان ظهور مثل هذه التصورات الفقهية من دون معرفة طبيعة الأنظمة الدستورية والجمهورية ومؤدياتها وما تقتضيه كنُظم تدير الحياة الاجتماعية. وليس الكلام هنا عن حصول المعرفة بالنظام الدستوري والنظام الجمهوري الإسلامي فعلاً ، وإنما عن أن الفتاوى الصادرة يُفترض أن تستند الى تلك المعرفة. كما لا أريد القول ان الدستورية السابقة في إيران والنظام الجمهوري الحالي هما ذات النظامين الدستوري والجمهوري المتوافرين في بلدان أخرى. إذ من الواضح وجود تباينات مهمة بين هذه وتلك، ولكن هنالك بلا شك نقاط اشتراك أيضاً، وبسبب هذه المشتركات كانت التسميات واحدة.

ومن الجلّي الواضح أن هذه المقدمة الضرورية المتمثلة بمعرفة الأنظمة الدستورية والجمهورية، لا علاقة لها بعلم الفقه، وإنما يكتسبها الفقيه من مطالعاته وتجاربه في الفلسفة الاجتماعية وعلوم السياسة والإدارة والتطورات الإنسانية في أنظمة الحكم. وهنا يمكننا التأشير من باب المثال على هذه المؤسسات الواردة في الدستور: مجلس الوزراء، الوزارات، المجالس الإدارية والعمالية، ديوان العدالة الإدارية، مجلس الشورى، التعاونيات ، رئاسة الجمهورية، ديوان المحاسبات، مجلس الدفاع الأعلى، الجيش، حرس الثورة الإسلامية، مجلس القضاء الأعلى.

إن تشخيص طبيعة كل واحدة من هذه المؤسسات وأهدافها وضرورة تأسيسها لا يتأتى من سوى التجارب والمعارف البشرية. ولا طاقة لعلم الفقه اكثر من الإفتاء بجواز أو عدم جواز إيجاد هذه المؤسسات. فالفقيه لا يمكنه شرح طبيعة هذه المؤسسات وخصوصياتها، ولا التكهن بما سيؤول إليه المجتمع في حال إدارته بها، وهل من الضروري أساساً وجودها على شكل نظام متكامل لإدارة الحياة الاجتماعية. أجل في مجلس الخبراء، أكد الفقهاء أثناء تدوين الدستور على ضرورة تأسيس هذه المراكز، إلاّ أن آراءهم هذه لا تستند الى موقعهم الفقهي وعلومهم الفقهية، وإنما الى سائر معارفهم ومعلوماتهم العامة.

يتضح مما مر، أن الإفتاء بأبدية أو عدم أبدية الأحكام يرتكز دائماً على قبليات الفقيه من جانب، والى معرفته بموضوعات الأحكام من جانب آخر، وما علم الأصول إلاّ جزء بسيط من مقدمات الاجتهاد.

(٢)

قبليات الفقيه وتغيّر موضوعات الأحكام

حينما يتوصل الفقيه الى حكم معين، ويعلن أن هذا الحكم ثابت أبدي، فعليه قبل ذلك التيقّن من ثبات موضوع الحكم. بعبارة أخرى يجب على الفقيه الاطمئنان أولاً الى استناد الحكم الى أساس «تكوين طبيعي ثابت» وأن الغاية منه هي الحفاظ على نظام طبيعي ذي علاقة بالفرد أو المجتمع. وإذا لم يستنبط الفقيه مثل هذا المعنى، لن يستطيع إحراز ثبات الحكم، وبدون هذا الإحراز الذي يسميه علماء الأصول «مقام الثبوت» لن تكون ثمة ركيزة علمية للزعم أن الحكم أبدي.

في الأبحاث الفقهية تواجهنا حالات يهتم فيها الفقيه بـ «مقام الثبوت» أي إمكان أو عدم إمكان (جعل) حكم معين، فيقال: لأن جعل هذا الحكم غير متصور، فلا يمكن استنباط هذا الحكم من الظواهر في «مقام الإثبات». بمعنى أن الفقيه لا يتسنى له استنباط الحكم من الكتاب والسنّة إلاّ حينما يجزم بأن جعل هذا الحكم ممكناً عقلاً في «مقام الثبوت» . إذاً فثبات الحكم لا يصح إلاّ بعد إحراز إمكانية جعل حكم دائم، وهذه قضية طرحها مفكرون مسلمون في الفترات الأخيرة، ففي الرد على تساؤلات الغربيين «كيف يمكن للشريعة الثابتة الخالدة التناغم مع تحولات العصور والمجتمعات؟» قال هؤلاء المفكرون: أن الشريعة الثابتة تتصل بالجوانب الثابتة من حياة الإنسان، أما الجوانب المتغيّرة من حياته فقد تُرك أمرها للإنسان نفسه (الحكومة الإسلامية).

وهذه مسألة أشار إليها بكل صراحة مفكرون بارزون من الشيعة مثل العلامة الطباطبائي ومرتضى مطهري والسيد محمد باقر الصدر، وأكد عليها

أيضاً من أهل السنة علماء لامعون من أمثال محمد عبده والمودودي ومحمد قطب[1].

يرى هؤلاء المفكرون أن لحياة الإنسان جانباً ثابتاً وآخر متغيّراً. والأحكام الأبدية (الشريعة) تخص الجانب أو الجوانب الثابتة من الحياة، ففي إطار هذه الجوانب وحسب يمكن سنّ أحكام ثابتة. أما في الحالات الأخرى فليس هنالك حكم ثابت، لأن ذلك غير ممكن (عدم إمكان جعل الحكم في مقام الثبوت).

وقد أسلفنا القول بأن الحكم ذاته لا يتضمن إشارة الى ثبات موضوعه أو عدم ثباته، فهذه المعرفة مما لا يمكن استخلاصها من علم الفقه أو علم الأصول، وبالتالي ينبغي طرح السؤال المهم التالي: من أي الطرق إذاً يستطيع الفقيه معرفة ثبات أو عدم ثبات موضوع الحكم؟ وبتعبير اكثر حداثة: كيف يتمكن الفقيه تشخيص الجوانب الثابتة في حياة الإنسان من الجوانب المتغيرة؟ وبواسطة أية علوم يستطيع الخوض في الأبعاد والجوانب الواسعة لحياة الإنسان الفردية والاجتماعية؛ ليكون قادراً بعد ذلك على تشخيص النظام الطبيعي، والموضوع الثابت عن سواه؟ وكيف يكتشف الفقيه طبيعة هذا النظام الطبيعي وحدوده؟

لا ريب أن الفقيه غير العارف بعالم الإنسان، لن يستطيع تشخيص ما إذا كان الحكم يمكن أن يكون ثابتاً أبدياً أو مؤقتاً متغيراً، ولا يعلم الأحكام الأصلية من الأحكام الفرعية، ولا يدري كيف تُشكّل مجموعة الأحكام نظاماً معيناً، وما هي أهداف هذا النظام، وكيف يمكن الانتفاع منه؟

كان السلف من الفقهاء يسلمون حسب علومهم ومعارف عصرهم بمجموعة من الأسس النظرية حول الإنسان والحياة، فحين يعلنون عن ثبات حكم معين،

---

١ - يراجع حوار العلامة الطباطبائي مع هنري كوربان، وحولية «مدرسة التشيع» العدد الثاني، وتفسير الميزان، و «الإسلام ومتطلبات العصر» و « النبوة الخاتمة» لمرتضى مطهري، و «اقتصادنا» للسيد محمد باقر الصدر، و «التطور والثبات» لمحمد قطب.

فلأنهم يرون من الممكن جعل حكم أبدي لهذه الحالات، وهم يعتقدون أنها حالات تشتمل على موضوع ثابت منبثق عن نظام طبيعي، وهو ما يتطلب بالضرورة حكماً أبدياً. ولم يكونوا يعيشون نقصاً في أساليبهم الفقهية، وإنما التزموا منهجاً علمياً مقبولاً.

وكما أن فقهاءنا اليوم لا يمكنهم تقليد الماضين في مقام الإثبات واستنباط الحكم، كذلك لا يمكنهم تقليدهم في نظراتهم لخصائص حياة الإنسان ونظامها الطبيعي، فباب الاجتهاد في هذا المجال أيضاً ينبغي أن يكون مفتوحاً على مصراعيه، ولو عمد الفقيه الى تقليد الماضين في هذه القضايا الجوهرية المهمة، فقد أغلق على نفسه باب الاجتهاد، ولم يكن مسعاه في استخلاص الحكم الشرعي من الكتاب والسنة اجتهاداً حقيقياً ذا قيمة علمية.

ولا جدال في أن المنهج العلمي يستلزم من الفقهاء المعاصرين اجتهادات جديدة في هذه القضايا الأساسية، ذات الصلة بعلوم غير علوم الفقه والأصول، فهي مواضيع ترتبط بعلم الإنسان والفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ والاقتصاد والسياسة وعلم النفس وما الى ذلك. وهذه علوم لها اليوم معطيات كبيرة تنتهي بنا الى نظريات عامة حول الحياة الفردية والاجتماعية، وبالطبع لا إشكال في أن تكون معطيات هذه العلوم اجتهادية متغيّرة، والإنسان ليس أمامه سوى مراجعة النتائج العلمية في زمانه، وإذا لم يُصب واقع الأمور الحياتية مئة بالمئة فيمكنه الوصول إليها نسبياً. علينا عموماً حل مشكلاتنا المعرفية، والتوفيق بين علومنا الدينية وغير الدينية.

إن مهمة فقهائنا المعاصرين هي تحرير الأحكام الفقهية من التناشز مع سائر العلوم الإنسانية، فالفقه معرفة إنسانية تتأتى من مراجعة النصوص الدينية، ولا يمكنها أن تكون متناشزة مع باقي المعارف الإنسانية. وبدون ملاحظة النظريات الجديدة حول الإنسان والمجتمع، لن يظهر فقه عصري

يتوافر على هيكلية منطقية جامعة. وكذلك كان الحال بالنسبة للفقه في العصور الماضية.

وبالطبع لا نقصد من ذلك أن يتحول الفقيه الى عالم اجتماع أو عالم نفس، وإنما القصد هو أن الفقيه المعاصر من أجل البت بنظريات عامة حول الإنسان وأبعاده المختلفة، ينبغي أن يهتم بأبحاث هذه العلوم ونتائجها. وطبعاً لم يكن في الماضي هذا الكم والعمق في العلوم التي تدرس أحوال الإنسان والمجتمع، أما اليوم حيث ظهرت هذه المعارف وقطعت مسافات واسعة من التطور، فلا يمكن للفقه التحرر من التناقض والتضارب الداخلي والتناشر مع بقية العلوم أو الركود والاضمحلال، ما لم يأخذ بنظر الاعتبار نتائج العلوم الحديثة وإنجازاتها.

قد يتصوّر البعض أن معرفة النفس الفلسفية والحكمة العملية عند القدماء تكفي كنظريات علمية عامة حول الإنسان والحياة، ولا حاجة الى غيرها من العلوم، وهذا رأي ينطوي على خطأ خطير، إذ أن أصحابه لم يلتفتوا الى التطورات الهائلة التي شهدتها الفلسفة، نتيجة التحولات العلمية المتسارعة على مر الزمن، فقد ظهرت فيها مواضيع وقضايا جديدة، وتغيّرت بذلك الكثير من الآراء ووجهات النظر الفلسفية. وليست معرفة النفس الفلسفية والحكمة العملية بمعزل عن هذه التحولات، فعلوم الإنسان المعاصرة خلقت إشكاليات مهمة في طريق معرفة النفس الفلسفية والحكمة العملية.

هذا بالإضافة الى أن دراسة التحولات الاجتماعية في الحياة ينضوي في إطار العلوم دون الفلسفة، فالفلسفة لا تتحفنا بتفاصيل الحياة الاجتماعية للإنسان وحقائقها . وعليه يكون أسلوب إصدار الآراء بعيداً عن المعرفة بالنظريات والعلوم الحديثة أسلوباً عقيماً ساقطاً عن الاعتبار والقيمة.

إن انفصال حوزاتنا العلمية عن العلوم الإنسانية، ومواصلتها الطريق دون اهتمام بما يجري في نطاق تلك العلوم، أدى الى أن ننظر اليوم لأنفسنا فنجدها

بلا مناهج قانونية مدوّنة، ولا مناهج أخلاقية مدونة، ولا نظم سياسية واضحة، ولا علم اقتصاد متكامل. فهل يمكن الحديث عن أحكام وقيم عالمية خالدة من دون طرح نظريات متينة في هذه المجالات العلمية، وتبوّء مكانة لائقة في المحافل العلمية العالمية؟!

كيف تستطيع النهضة الفكرية الإسلامية العالمية اليوم اقتحام المسرح الثقافي والايديولوجي العالمي، ومواصلة السجال فيه من دون تدوين هذه المعارف؟! في القديم حاول أمثال الفارابي ونصير الدين الطوسي تقديم نظريات مدونة في هذه الأبواب المعرفية، إلاّ أن المسلمين اليوم لا يتوفرون على مثل هذه النظريات.

وكما أسلفنا فتح بعض مفكرينا المتأخرين نوافذ صغيرة للبحث في هذه القضايا، وقطعوا خطوات بسيطةً في هذا الاتجاه، وتحدثوا عن الأبعاد الثابتة والمتغيرة في الحياة، وحرروا بحوثاً حول المجتمع والتاريخ والثقافة والايديولوجيا العالمية الواحدة، وإمكانية ظهور مثل هذه الايديولوجيا، وأدلوا بدلوهم في مجال الاقتصاد الإسلامي، ولكن المؤسف أنه حتى هذه البحوث القليلة لم تجد طريقها الى الحوزات العلمية، وما يزال أغلب تلامذة الفقه والأصول لا يرون من رابط بين علم الفقه والعلوم الإنسانية الحديثة، ويعتقدون أن بإمكان الفقه مواصلة اعتزاله في برجه العاجي من دون حاجة الى شيء آخر باستثناء علم الأصول.

وثمة فريق محدود يعتقد بكفاية ما أنجزه المفكرون الإسلاميون، بحيث لم يبق شيء يمكن أن يضاف الى إنجازاتهم. والواقع أن ما قام به أرباب الفكر الإسلامي في العقود الأخيرة لم يكن اكثر من التأشير على عناوين بعض القضايا الاشكالية بصورة ابتدائية، وهناك مجال واسع لمناقشة آرائهم ونقدها، وهو ما لم يحصل إلاّ في القليل النادر.

لابد أن أؤكد هنا أن إيجاد حلول للكثير من الصعوبات والمشكلات التي تواجهها الجمهورية الإسلامية في إيران اليوم أمر متعذر إلاّ بظهور نظريات جديدة حول التحولات الاجتماعية في ثقافتنا الإسلامية. وهذا ما لا يتسنّى إلاّ بقبول هذه النظريات في الحوزات العلمية. فقضايا من قبيل: تشخيص الضرورة، والعنوان الأولي والثانوي، وتشخيص المصلحة، لا يمكن أن تأخذ شكلها العلمي في الحوزات العلمية إلاّ بعد أن تحدد هذه الحوزات تخوم وحدود الشريعة؛ باعتبارها مجموعة من القيم والأحكام الخالدة. وهذه المهمة لا تتيسر قبل أن تتضح أبعاد المساحة الحياتية المتصلة بالنظام الطبيعي.

كل هذه أمور تحتاج الى دراسات وبحوث موسعة، وإذا لم تر النور لن يكون من الواضح ما هو القصد من التعارض بين عنوانين مثلاً، أو بين ضرورة ومصلحة. وهل هنالك تعارض حقاً في مثل هذه الحالات، أم أن الأحكام هنا أحكامٍ مؤقتة ومقيدة بظروف خاصة، مما يعني عدم وجود تعارض أو تزاحم أساساً؟

البعض يزعم أنه يحاول معالجة المشكلة بطريقة أخرى، فيقول إننا لا نهتم بتحديد أين يمكن جعل الحكم الثابت وأين لا يمكن مثل هذا الجعل، وإنما نقدّم حلاً آخر مفاده أن موضوعات الأحكام هي التي تتغير، والكثير من الأحكام المستقاة من الكتاب والسنة تخص موضوعات خاصة لاوجود لها في عصرنا الراهن. بل حلّت محلها موضوعات أخرى؛ لذا فنحن في العصر الحاضر غير ملزمين بالعمل بتلك الأحكام، ولكن إذا ظهرت تلك الموضوعات الى مسرح الحياة مرة ثانية عادت إليها أحكامها، كما كانت في السابق. وبخصوص الموضوعات الحديثة تُستقى الأحكام من الكتاب والسنة ويعمل بها، وإن لم يتسنَّ استخلاص هكذا أحكام من النصوص الدينية، اعتبرنا البت فيها من صلاحيات الحكومة الإسلامية التي ستبادر الى سنّ القوانين بالأسلوب الذي لا يتعارض مع مبادئ الشريعة ومسلّماتها.

أصحاب هذا الرأي لم يلتفتوا الى أن هذا الحل يستند هو الآخر الى فكرة فرز الجوانب الثابتة عن المتغيرة في حياة الإنسان، وهم بالطبع لا يصرحون بهذه النقطة، وإنما يتركونها مسكوتاً عنها، ومن سلبيات هذا الصمت أنه يُسبّب تغيير اتجاه البحث عن مجراه الصحيح. إنهم في الواقع يسلّمون ضمنياً عند تفسير موضوعات الأحكام بعدم إمكان الحديث عن نظام طبيعي في حياة الإنسان، بمعنى أن التحول والتغير أمر لا بدّ منه في هذا التفسير، وبالتالي لا يمكن الوصول الى حكم ثابت.

إذاً فهم أيضاً حدّدوا مسبقاً تخوم النظام الطبيعي وما ينتمي إليه وما لا ينتمي، ولو لم يكن الأمر كذلك لتعيّن عليهم القولا ان من واجبات الدين الحيلولة دون تبدّل موضوعات الأحكام، لكنهم لا يصرّحون بمثل هذا القول.

ولأجل مزيد من الإيضاح نضرب مثالاً: يذهب أصحاب الرأي المذكور الى أنه إذا تبدّلت بعض الأحوال والأوضاع الاقتصادية التي كانت جارية في صدر الإسلام (أي إذا تغيّر الموضوع) فإن الأحكام الاقتصادية الخاصة بذلك الموضوع في الكتاب والسنة ستفقد شموليتها، بمقدار تغيّر الموضوع.

وهل لهذا الكلام من معنىً سوى عدم إمكانية الحديث عن نظام طبيعي ولا أحكام ثابتة فيما يتعلق بهذه الحالات؟ أو ليس القبول بهذا المعنى قبولاً بأننا من خلال دراسة التطورات الاجتماعية نُحدّد في أي الحالات يمكن الحديث عن نظام طبيعي إيجابي ، وفي أي الحالات لا يمكن؟ إن إصرار الفقهاء على حرمة شرب الخمر، وعدم قبولهم بحرية رب العمل والعامل في إبرام كل أنواع العقود بينهما، وتقييدهم هذه العقود بقوانين معينة، يشير الى اعتقادهم بأن الحالة الأولى تنتمي الى النظام الإيجابي الثابت، بينما لا تنتمي الحالة الثانية الى هذا النظام.

وعلى كل حال، يبدو أن أهم اجتهاد فقهي يواجه المفكرين الإسلاميين اليوم يتصل بتبنّيهم نظرية شاملة حول الإنسان وملابسات التحولات

الاجتماعية وقوانينها العامة. وينبغي أن يكون هذا التبنّي مستنداً الى جميع المعطيات العلمية والفلسفية المتوافرة حول الإنسان والمجتمع من ناحية، والى جميع معطيات الوحي من ناحية أخرى. وبدون أن يرتكز الفقيه على مثل هذه النظرية المحكمة الشاملة لن يكون فقيهاً معاصراً.

إن فقهاء السلف وفي كثير من الحالات التي لاحظوا فيها تحولات الحياة البشرية، ذهبوا الى اعتبار بعض أحكام الكتاب والسنة أحكاما حكومية خاصة بنبي الإسلام صلى الله عليه وآله، وهي بذلك ذات قيمة مؤقتة. وفي حالات أخرى قالوا ان الحكم يخص الأعراف والتقاليد في زمن معين. وأيضاً في حالات معينة ألغوا خصوصية الموضوع وذهبوا الى تعميم الحكم. ومردُّ هذه الآراء الى أنهم كانوا واقعيين، وتأثروا بثوابت ومتغيرات الحياة في استنباطهم للأحكام.

إن قضيتنا اليوم هي الاختلاف الكبير بين آفاق الحياة المعاصرة وآفاق الحياة في الأزمنة الماضية، وعلى الاستنباط الفقهي ملاحظة الآفاق المعاصرة والانسجام معها.

(٣)

وظيفة الفقه: تاسيس نظم أم إجابة عن أسئلة

«الفقه يلبي حاجات جميع العصور» عبارة كثيراً ما نسمعها، ولكن ما هو ياترى معناها الصحيح؟ البعض يفهم منها إلغاء دور العلوم والمعارف البشرية في إدارة المجتمع، وبالتالي التعارض بين الدين والعقل. هؤلاء يرفضون الاعتراف بقابليات الإنسان وقدراته؛ ليثبتوا حاجته الى الوحي، ويتصوّروا أنه ما لم يتم إلغاء الإنسان لن يكون هنالك مكان للرب، وما لم يُلغَ العقل لن يتسع المجال للوحي[1]. إنهم ينيطون بالفقه دوراً لم يرسم له إطلاقاً.

ثمة تساؤل أساس في هذا المجال، إذا لم يطرح بصيغته الصريحة جاءت الإجابة عنه مشوشة غامضة، مفاد التساؤل: هل يقع على عاتق الفقه الإعلان للناس في كل الأزمنة عن نوع المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي يجب أن تدير حياتهم؟ وهل علم الفقه هو علم تأسيس الأنظمة وأساليب الحياة الاجتماعية، أم أنه لا يتولى تحديد النظم والأساليب، ولكنه يجيب فقط عن بعض الأسئلة الحقوقية ذات العلاقة بالنظم والأساليب التي يبتكرها الإنسان، في ظل ما يكتسبه من علوم وتجارب؟

إن علم الفقه يجيب عن جواز أو عدم جواز بناء أو اتباع المؤسسة الفلانية أو النظام الفلاني من وجهة نظر الحقوق الإسلامية. إنه يحدد التكليف الشرعي لمثل هذه الحالات. أما ما هي الأنظمة والمؤسسات التي يجب على الإنسان إرساؤها وإعمالها فهذا ما لا علاقة له بالفقه. إن علم الفقه لا يقول: ما هي الأنظمة والمؤسسات التي يجب تأسيسها في هذه الظروف أو تلك؟

---

١ - يعتقد هؤلاء أن علاقة الإنسان بالله هي دائماً علاقة تقابل وسلطة علوية، أما في العرفان الإسلامي فلا تتخذ هذه العلاقة سوى صيغة «العشق» و «الحب» الإلهيين.

لقد طرحنا هذا التساؤل بشكل صريح؛ لنستطيع الإجابة عنه بوضوح. وإذا فهمنا عبارة «الفقه يلبّي حاجات جميع العصور» بالمعنى الأول الذي أوردناه، كان مؤدّى ذلك إهمال العلوم والتجارب الإنسانية المفيدة لتأسيس حياة اجتماعية ناضجة ومتطورة. إن القول بالتعارض بين العقل والوحي يعني الغرق في الغموض والضياع والتناقض بين النظرية والممارسة. أما إذا أخذنا العبارة بالمعنى الثاني كانت النتيجة التناغم التام بين الدين والعقل والتحرّر من الغموض والتخبّط .

من أجل الاقتراب من الإجابة عن السؤال المطروح يتعيّن علينا دراسة سبب اهتمام المسلمين الأوائل بالاجتهاد الفقهي، وكيف دخل علم الفقه الى مسرح الحياة الفكرية لدى المسلمين؟ وينبغي أن نشير الى أن بحثنا في هذا المجال يدور حول «المعاملات والسياسات»، ولا علاقة له بالعبادات. والسؤال هو: ما هو الدور الذي كان يلعبه الفقه في المعاملات والسياسة آنذاك؟

إنَّ دراسة خلفيات ظهور الاجتهاد الفقهي وعلم الفقه تدل على أن التفسير الأول (والذي يشغل للأسف مكاناً ملحوظاً في أذهان الكثيرين) لا يتمتع بأي اعتبار علمي، والتفسير الثاني هو المعنى الصحيح. وإليك هذه التفصيلات:

طوال ٢٣ عاماً من نبوة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وحكومته، سادت الحياة الاجتماعية للمسلمين جملة ضوابط وقوانين. وجاءت التطورات الاجتماعية بعد وفاة النبي لتدل على حاجة هذه الضوابط والقوانين الى تفاسير حقوقية تحدد تكليف المسلمين إزاء الأحداث الجديدة التي ستأتي ، وكان الاجتهاد الفقهي تفسيراً لهذه الضوابط والقوانين، وقد بانت الحاجة إليه عندما طرحت أسئلة جديدة، والأسئلة الجديدة لا تطرح إلاّ تبعاً لوقائع جديدة، ولولا حدوث تلك الوقائع وطروء تحولات على حياة المسلمين أي لو بقيت الحال كما كانت عليه في حياة الرسول صلى الله عليه وآله لما كانت هناك ضرورة لأي اجتهاد.

إذاً جميع الاجتهادات التي جاءت على صعيد المعاملات والسياسة كانت بهدف الإجابة عن أسئلة معينة، ولم يتحرك الفقهاء بدوافع ذاتية شخصية للغور والتحقيق في الكتاب والسنة كي يستخرجوا الفروع الفقهية التي استخرجوها.

الواقع هو أن الناس واجهوا أحداثاً جديدة في خضم حركة الحياة العائلية والتجارية والسياسية، وأرادوا القيام بأعمال وخطوات معينة، ولأنهم مسلمون ملتزمون بالكتاب والسنة، كان لابد أن يلاحظوا حكم الدين في هذه الأعمال، فهل هي جائزة أم محرمة، صحيحة أم باطلة؟ وهكذا كان الاجتهاد الفقهي بغية أن تكون التطورات الحياتية للمسلمين مطابقة لروح الكتاب والسنة، أي أن توجِّه النصوص تحولات الحياة البشرية، لا أن يخطط الكتاب والسنة أساليب الحياة وآلياتها، باعتبار أن هذه الأساليب والآليات تنبثق وتتطور بشكل طبيعي من صميم حركة الحياة وتكاملاتها. والمجتمع الإسلامي مثل أي مجتمع آخر يكتشف أساليب التكيّف مع البيئة، وأدوات الحياة الاجتماعية التي تضمن بقاءه وتطوره. أما الكتاب والسنة فإنهما يوجهان هذا الانبثاق والتطوّر بما فيهما من رؤية كونية وقيم إلهية.

هكذا ظهر الاجتهاد الفقهي، وبهذه الصورة دخل علم الفقه الساحة الثقافية الإسلامية. لقد جاء ليجيب عن بعض الأسئلة، لا أن يطرح الأسئلة، ويكون بوصلة لتوجيه حركة التغيّرات والانبثاقات الحياتية، وليس مصدراً لظهور هذه التغيّرات.

إن النُظم والتشكيلات السياسية والإدارية والاقتصادية والاجتماعية للمسلمين، والتي يجري الحديث عنها في الفقه السياسي، ليست وليدة علم الفقه. بعض هذه النُظم لها أصولها في أساليب الحياة الاجتماعية للعرب في مكة والمدينة، وبعضها مستمد من البلدان التي فتحها المسلمون. فالبيعة والشورى مثلاً كلاهما كان موجوداً ومستخدماً لدى العرب قبل ظهور الإسلام،

والوزارات والدواوين وما إلى ذلك دخلت الحياة السياسية الإسلامية عبر التجارب المكتسبة من الأقوام الأخرى، كما أن جميع أنواع المعاملات تقريباً، من عقود وإيقاعات، كالبيع والإجارة والهبة والصلح والرهن والمضاربة والمزارعة والمساقاة والنكاح والطلاق كانت معروفة لدى العرب أو الأقوام الأخرى قبل الإسلام. وحول الحرب والسلم كانت هناك أعراف وأصول معينة[1]. أما دور الكتاب والسنة ومن ثم الفقه في هذه الظواهر، فكان من نوع التنظيم والتوجيه لصالح متطلبات الأخلاق والعقيدة الاسلامية، والتشذيب من الأعراف والتقاليد المنافية لتعاليم الإسلام، ولم يكن دور النصوص والفقه ذا طابع تأسيسي بحالٍ من الأحوال.

أن الطابع التأسيسي للكتاب والسنة اقتصر على «النهي» و «الممنوعات» كحرمة الربا، وحرمة أكل المال بالباطل، وعدم جواز الغش والتدليس، وحرمة التجبّر واستضعاف الآخرين، وحرمة تداول الثروة بين الأغنياء، وما إلى ذلك. وبهذا من الخطأ القول ان الكتاب والسنة كانا مؤسسين للنظم والتشكيلات الإدارية والمعاملاتية السائدة بين المسلمين[2].

ولأجل مزيد من التبيان يكفي أن ندقق في مثالي «البيعة» و «الشورى»، باعتبار البعض يرى أن القرآن أعلن أنهما السبيلان المشروعان الوحيدان للحكم، وبذلك فقد أسّس القرآن لمبادئ في الحكومة. وهذا ما لا يتضارب

---

١ ـ راجع: تاريخ العرب قبل الإسلام، للدكتور جواد علي ـ بيروت ١٩٧٠ ـ ج٥ ـ فصل الأحوال الشخصية ـ العقود والإلزامات ـ ص٥٢٦ ـ ٦٣٤.

٢ ـ يقول الشافعي: «لا سياسة إلاّ ما وافق الشرع». وقد أشكل الفقيه المعروف ابن عقيل على هذا الكلام بقوله: إذا وجب في التدابير الحكومية أن لا تخالف الشرع فهذا مقبول وصحيح، ولكن إذا كان القصد «لا سياسة إلا ما نطق به الشرع» أي أن السياسات المشروعة هي الواردة في كلام الشارع فقط، فانه رأي خاطئ ويستلزم تخطئة صحابة النبي صلى الله عليه وآله؛ لأنهم لم يدبّروا أمور المسلمين بهذه الطريقة. راجع: الطرق الحكمية، لابن قيم الجوزية، ١٩٦١م، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ص١٥ فما بعد.

وحقائق التاريخ العربي قبل الإسلام وحسب[1]، بل إنه يناقض القرآن ذاته، فقد بارك القرآن أساليب أخرى في الحكم لا مجال فيها للبيعة أو الشورى، وإنما ترتكز الى أسس دينية أو وراثية محضة، ومن هذا القبيل حكومة داود وسليمان عليهما السلام[2]، وهي حكومات مشروعة من وجهة نظر القرآن الكريم. فكيف يقرر القرآن البيعة والشورى أساليب وحيدة للحكومة الشرعية ويعترف الى جانب ذلك بحكومات وراثية بعيدة عن مبدأ الشورى؟

إن القضية الرئيسية في مجال الحكم من منظور القرآن هي «العدالة» وليس الانتخاب أو التنصيب أو الشورى أو ما شاكل.

لم يشدد القرآن الكريم على أساليب وأنظمة الحكم، وإنما شدّد على عدالة الحكومات، وكأن القرآن لا يرى من شأن الدين والوحي تحديد أساليب الحكم وأنظمته، وإنما يرى من شأنه تعيين القيم ذات العلاقة بمسألة الحكومة، فالأساليب والنظم تكتسب أشكالاً متنوعة باختلاف المجتمعات والأقوام، وقد كان الأمر على هذا المنوال طوال أحقاب التاريخ، وما يجب أن يبقى ثابتاً ولا يتبدّل بتبدّل المجتمعات هو المبدأ الرئيسي الذي يحتّم على الحكّام هو أن يسلكوا طريق العدل. فلو جاء زمن يصل فيه الناس وفق تجاربهم الى ضرورة قيام حكومة شوروية منتخبة، وتصوروا أن العدل يتحقق بواسطة هكذا حكومة، عندها سيكون واجبهم الديني تأسيس مثل هذه الحكومة ودعمها.

المهم هو أن دور الكتاب والسنة والفقه في المعاملات والسياسة دور التنظيم والتوجيه، وليس دوره التأسيس والإبداع. ولو كان الإسلام قد أعلن أن على الناس استخلاص أساليب الحياة من الكتاب والسنة والفقه، لما استطاع التمدد

---

١ ـ راجع: تاريخ العرب قبل الإسلام، للدكتور جواد علي ـ ج٥ ـ فصل «الدولة» ص ٢٠٦ ـ ٢٥٤.

٢ ـ راجع الآيات التي تتحدث عن حكومة داود وسليمان في القرآن الكريم.

خارج جزيرة العرب إطلاقاً. إن السر في الامتداد السريع[1] للدين الإسلامي اعترافه بالأساليب المتفاوتة للحياة الإنسانية في المجتمعات المختلفة، وعدم سعيه لإلغائها أو مناهضتها، والاكتفاء بالتدخل فيها بمقدار ما يضمن انطباقها على السلوك الديني والأخلاقي في الإسلام. يكتب الإمام علي عليه السلام في عهده المعروف الى مالك الأشتر لما ولاّه مصر: «ولا تنقض سنة صالحة عمل بها صدور هذه الأمة» وهذه فكرة مستمدة من التصوّر القرآني. فالقرآن الكريم يرى قدرات الإنسان ومهاراته الفكرية والعملية في اكتشاف سبل الحياة وإدارتها من آيات التدبير والعناية الالهية في العالم. إنه يرى الإنسان حاكماً على الأرض، ومعمّراً لها، ومستخدماً باقي الموجودات والحيوانات فيها، وموجد الحضارة والثقافة في أرجائها.

وبهذا التشخيص يعلن القرآن الكريم أن الهداية الالهية لا تبلّغ للإنسان عن طريق الأنبياء وحسب، وإنما الحلول الإنسانية لمعضلات الحياة وترتيب شؤونها هي الأخرى هداية الهية. إن كرامة الإنسان في القرآن لا تنبع فقط من قابليته على معرفة الباري عز وجل، بل أيضاً من مهاراته في ركوب البر والبحر وتسخير المياه واليابسة، وما إلى ذلك من القدرات التي منّ الله بها على الإنسان تكريماً له[2]. فالقرآن يكرم الإنسان المتعدد الأبعاد والجامع للدين والتمدن، دون الإنسان المنحاز الى بعد بذاته والنائي عن سائر أبعاد الحياة الحضارية والاجتماعية.

---

١ ـ المراد اتساع العقيدة الإسلامية في المجتمعات المختلفة، وليس التطور السياسي للمجتمع الإسلامي. راجع: الدعوة الى الإسلام، للمستشرق المعروف توماس آرنولد، الذي يميّز بدقة بين هاتين المسألتين.

٢ـ ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا (سورة الإسراء/الآية ٧٠).

القرآن ينهر الذين يرفضون حياة التمدن والتطور ويحرمون الموجود البشري من شموليته والطيبات التي أخرج الله لعباده[1].

وباختصار فان القرآن يعلن أنه لم يأت ليشطب على الثقافات والحضارات الإنسانية، وإنما جاء ليسبغ على ما هو موجود طابعاً جديداً يسير به صوب التوحيد. وفي القرون الإسلامية الأولى ظهرت جماعات متحجرة ألغت المعارف والتراث الإنساني زاعمة أنه يجب استمداد جميع أسس وأساليب الحياة من ظواهر الكتاب والسنة. لكن المسلمين لم يرضخوا لهذا الضيق في الأفق وظلوا على احترامهم للعلوم والمعارف البشرية ومعطيات العقل الإنساني. ولولا ذلك لما بقي من الثقافة والحضارة الإسلامية اليوم شيء.

ولا بأس هنا من الإشارة الى نتيجتين تتمخضان عن القول بأن الفقه يجب أن يكون مجيباً عن بعض الأسئلة وليس مؤسساً لشيء معين. النتيجة الأولى تتمثل باهتمام الفقيه بتطورات الحياة الاجتماعية والحصانة من الانزلاق الى البراهين الصورية الجامدة والفارغة من أدنى علاقة بما يحدث في العالم الخارجي. فإذا ثمّن الفقيه منجزات وابتكارات الحياة واعتبر لها أصالة معينة، فإنه حالَ مراجعة أدلة الأحكام الشرعية سيأخذ حقائق الحياة وواقعها بنظر الاعتبار. فمثل هذا الفقيه علاوة على أنه يريد معرفة ما يمكن استنباطه من الكتاب والسنة والأسس العقلية والعملية، تراه يلاحظ هل فتواه تصب لصالح تحقيق أهداف الشريعة، من قبيل حفظ النفوس والعقول والأنساب والأموال والدين، أم لا[2]؟ وهو بعبارة أخرى «فقيه واقعي النزعة»، يأخذ بنظر الاعتبار دائماً أن الغاية من الاجتهاد والإفتاء معالجة القضايا الحقوقية في حياة

---

١ ـ قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا (سورة الأعراف/ الآية ٣٢).

٢ ـ اعتبر بعض الفقهاء هذه الأمور الخمسة المقاصد الأصلية للشريعة. راجع «المستصفى» للغزالي، طبعة مصطفى محمد ـ مصر، ج١ : ص١٤٠.

الإنسان، وليس الانغماس في الأمور الذهنية للوصول الى نتائج فكرية محضة، ثم إتمام الحجة الشرعية وإصدار الفتوى.

الاجتهاد والإفتاء من وجهة نظر الفقيه ليس عملية نظرية علمية خالصة، وإنما خطوة ممارساتية اجتماعية سياسية مؤثرة، لذلك ينبغي أن تكون متناسقة مع الواقع المعاش. إنه يرى الإفتاء كالقضاء نمطاً من تعيين التكليف للآخرين، ومثل هذا الفقيه لا يستطيع الحديث بصيغة شرطية عن قضايا المجتمع الهامة، فيقول: إذا كان الموضوع كذا كان حكمه كذا، وإنما يحاول معرفة الموضوع بكل دقة، والتصريح بحكمه الشرعي. أما إصدار الفتاوى بصورة شرطية والتنصل من تشخيص الموضوع لإلقائه على عاتق الآخرين، فلا يفضي لسوى التخبّط الذهني والترف الفكري.

ولو كان للفقيه مثل هذه الرؤية، لأدرك جيداً أن الإفتاء في المعاملات والسياسة من دون الارتكاز الى نظرية عميقة شاملة حول المقاصد الرئيسية للشريعة، أمر في غاية الصعوبة.

والتوفر على مثل هذه النظرية غير ممكن بدون المعرفة بنتائج وإنجازات العلوم الإنسانية الحديثة. وخلافاً للتسطيح الذي يجنح اليه البعض، يبدو السؤال عن ماهية وحقيقة حفظ العقول والنفوس والأنساب والأموال والدين سؤالاً مهماً جداً، تناولته جميع الفلسفات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وعلى الفقيه كسائر العلماء البحث طويلاً في هذه النظريات والفلسفات قبل الإجابة عن هذا السؤال.

كما ان الفقيه الذي ندعو إليه لا يذهب الى اعتبار الفتاوى معياراً لتشخيص العدل، وإنما يرى تحرك الفتوى باتجاه تحقيق العدالة معياراً لتشخيص صحة الفتوى، ومثل هذا الفقيه يحترم بشكل طبيعي كل التراث الثقافي للإنسانية في تحديد معنى العدالة وحقيقتها، ويصون الفقه من التخبّط في الاعتباريات والافتراضات الذهنية الخالصة، والانقطاع عن واقع الحياة. إنه

بمقتضى احترامه للعلوم والمعارف والعلاقات الإنسانية، يعي أن (الاجتهاد والإفتاء) وبالرغم من كونه شأناً تخصصيّاً لا يستطيعه إلاّ الفقيه المجتهد، بيد أن نقد الفتاوى الفقهية والحكم على قربها أو بعدها من تحقيق العدالة ليس حكراً على الفقهاء، وإنما يستطيع المفكرون وأصحاب الرأي الخوض في هذا المضمار.

إن مجموعة هذه التوجهات والميول ترسم للاجتهاد طريقاً معيناً وتمنح الفتاوى مساراً تسلكه للوصول الى المقاصد الحقيقية للشريعة.

أما الثمرة الإيجابية الثانية التي تتمخض عن الرؤية المطروحة في هذا البحث، فهي أن الفقيه سيجيب عن أسئلة العصر، وبالتالي يبلغ الاجتهاد الحقيقي، ويجتنب التكرار، ويعمل على تنمية وإحياء الفقه والسير به في ركاب الزمان. وكما أسلفنا في أسباب ظهور الاجتهاد، فان مهمة الفقه الإجابة عن الأسئلة التي تظهر الى السطح في كل حقبة من الزمن تبعاً لما يواجهه الناس في واقع الحياة. إذن على الفقيه التمعن الدقيق لمعرفة أسئلة العصر ومتطلباته.

إن استفهامات كل عصر وليدة تحولات المعارف البشرية من جهة، وثمرة التغييرات التي تكتنف واقع الحياة من جهة أخرى. فإذا توصل الإنسان عبر هذين العاملين الى أنظمة وأساليب جديدة في الحياة، وأراد المسلمون العيش وفق هذه الأنظمة، توجّب على الفقيه إعلان الحكم الشرعي الخاص بهذه الأنظمة والأساليب. وفي مثل هذه الظروف تظهر اجتهادات جديدة تبعاً لظهور الاستفهامات الجديدة. وهذا تفسير القول بوجوب تقليد المجتهد الحي في الفروع. ذلك أن الفقيه الحيّ هو القادر على معرفة الواقع الذي يقف خلف الأسئلة المطروحة. وكذلك القصد من «تفريع الفروع على الأصول» الوارد في روايات الأئمة عليهم السلام، والذي يعني بالضبط عرض الأسئلة العصرية على الأصول والضوابط الشرعية، والاجتهاد للوصول الى أجوبتها المناسبة.

فالفروع في كل عصر صنيعة الواقع المعاش في ذلك العصر، وليس ذهنية الفقيه أو ظروف العصور الغابرة.

في القرون الإسلامية الأولى، حينما عاش الفقه حالة ازدهار مشهودة في المعاملات والسياسة، كانت كتب الفقه مليئة بالفروع الجديدة المرتبطة بواقع العصر آنذاك. ومن باب المثال يمكن الإشارة الى كتاب «المبسوط» للشيخ الطوسي الفقيه الشيعي اللامع في القرن الخامس الهجري، فقد كتب الشيخ الطوسي هذا الكتاب كما يورد هو في مقدمته؛ ليدلل على الإمكانية الواسعة لتفريع الفروع في الفقه الشيعي. وبالطبع لم يستخرج الطوسي هذه التفريعات من ذهنه، وإنما كانت مشكلات واجهها المسلمون طوال أكثر من ٣٠٠ عام من حياتهم العبادية والاجتماعية والسياسية، وقد أجاب عنها فقهاء السنة بأساليبهم الخاصة التي يدخل فيها القياس والاستحسان. وكان إشكال السنة على الشيعة أن نبذهم للقياس والاستحسان جعلهم عاجزين عن إبداء آرائهم في جميع الفروع الفقهية. وأراد الشيخ الطوسي إثبات أن أساليب الاستنباط الشيعية كفيلة هي الأخرى بالإجابة عن هذه الفروع، من هنا كان الشيخ الطوسي رحمه الله فقيهاً ذا نزعة واقعية.

على الفقيه الإجابة عن مسائل عصره، وإلاّ كان مقلداً وليس مجتهداً، وأسوأ أنماط التقليد تقليد أهل العلم، وللأسف يمكن أن نلاحظ الكثير من هذا التقليد في دنيا الفقه. إن تقليد الفقيه للفقيه في أبواب المعاملات والسياسة يحدث عادة نتيجة الخطأ الذي يقع فيه الفقيه المقلد، ويتصور بموجبه أن عليه الإجابة فقط عن القضايا التي أجاب عنها السلف، لكن الاجتهاد لا يتحقق إلاّ حينما يجيب الفقيه عن أسئلة جديدة. ولو أن الفقهاء بادروا الى اكتشاف الحياة الاجتماعية وقضاياها المختلفة، وواجهوا المعاني والقيم والاستفهامات الحديثة؛ لمهدوا الأرضية اللازمة لظهور نمط جديد من الاجتهاد.

ان الخطأ الأساس الذي يقع فيه البعض هو تصورهم أن أسئلتنا على صعيد النظم والأساليب الحياتية هي ذاتها التي كانت على عهد الشيخ الطوسي والعلامة الحلي وصاحب الجواهر. إن القضية الرئيسية التي تشكل محور السجال بين الفقه التقليدي والفقه المتحرك، لا تتمثل في تغيير أو عدم تغيير الشريعة، وإنما تتمثل في أن مسائل عصرنا تختلف عن مسائل العصور الماضية، فهل مسائلنا اليوم هي ذات المسائل القديمة مضافاً الى بعض «المسائل المستحدثة»، أم أننا في قضايانا الاجتماعية اليوم نواجه أكثر ما نواجه « مسائل مستحدثة» لا غيرها[1]؟

وإذا كانت الإجابة الثانية هي الصحيحة، كان طرح الكثير من المسائل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية من منظور العصور السالفة، ونحت الإجابات الفقهية لها، سواء كانت هذه الإجابات مطابقة لآراء السلف أو مناقضة لها ، ستكون هذه الممارسات عبثاً لا طائل من ورائه ، ولا يفضي لسوى الطرق المسدودة.

أجل ، إننا اليوم نواجه أسئلة جديدة على صعيد الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وعلى الفقيه النظر الى هذه الأسئلة من منظار الإنسان العصري، لتقديم إجابة واضحة عنها، لا أن يطرح أسئلة الماضين ويكررها. ولنوضح المفهوم أكثر بعدة أمثلة تدل على الاختلاف بين مسائل عصرنا ومسائل العصور الخوالي.

في يومٍ ما كان السؤال: هل يمكن لـ«بيعة أهل الحل والعقد» أن تكون أساساً لقيام الحكومة؟ واليوم السؤال: هل يمكن للانتخابات العامة أو الثورة أن تكون الأساس لقيام الحكومة أم لا؟ وفي يوم من الأيام طرح السؤال: هل يجوز للحاكم تفويض جزء من صلاحياته وسلطاته للآخرين تحت عنوان الإمارات

---

١ ـ مثلاً اعتبر الشيخ مرتضى مطهري أن أهم مسألة فقهية اقتصادية اليوم هي تحديد التكليف الشرعي حيال «الرأسمالية»، وقال: ان «الرأسمالية» ظاهرة حديثة.

والوزارات؟ واليوم يطرح السؤال: هل يجوز للحاكم احتكار السلطة لنفسه بشكل مطلق؟ في فترة سابقة كان السؤال: مَنْ يحق له الحكومة، وما هي شروط الحاكم؟ واليوم يطرح السؤال: كيف يجب أن يمارس الحاكم حكومته؟ وفي يومٍ ما كان السؤال: هل يحق للحاكم تعيين الأسعار؟ والسؤال اليوم: الى أي حد يجوز للتخطيط الاقتصادي العام تقييد النشاط الاقتصادي العام للناس وتوجيهه؟ في يوم من الأيام كان السؤال: ما هو «الكنز»، وأي الحالات تصدق عليها آية «**يكنزون الذهب والفضة**»؟ والسؤال اليوم: **هل النظام الرأسمالي** جائز ومشروع أم لا؟ في يومٍ ما طرح السؤال: ما هي واجبات المحتسب؟ السؤال اليوم: هل يجوز تحول الدولة الى جهاز سلطوي منظم يدخل في كل قضايا الحياة الفردية بشكل مباشر أو غير مباشر؟ وفي يوم ما كان السؤال: ما هي حدود دار الاسلام ودار الحرب؟ واليوم يطرح السؤال: هل يجوز المساس بالسيادة الوطنية للآخرين أم لا؟ وفي الماضي كان السؤال: هل إتقان العلوم والفنون واجب كفائي؟ واليوم يطرح السؤال: هل يجوز السير على خطى الاقتصاد الصناعي العالمي الذي يهدد الالتزامات الأخلاقية والمعنوية للإنسان؟

هذه نماذج من تساؤلات الإنسان المعاصر، وهي أسئلة تستند من ناحية الى التحولات المعرفية للإنسان، ومن ناحية أخرى تتأثر بالتغييرات الحاصلة في الحياة الاجتماعية، وقد انبثقت أسئلة السلف من نفس هذه العوامل، ولا دليل اطلاقاً على حتمية عرض الأسئلة القديمة فقط على الكتاب والسنة، فليس من حقنا وحسب، بل من واجبنا النظر الى قضايا الحياة من منظار عصري وعرض الأسئلة المعاصرة على الكتاب والسنة واستخلاص الأجوبة منهما، فهذا ما يحتاج إليه علم الفقه اليوم، وهو مقتضى الصفة العالمية للإسلام. وإذا كان البعض يتصوّر أن قضايانا اليوم ذات القضايا التي كانت في الماضي، فما معنى «**عالمية الإسلام**» وعدم اقتصاره على حجاز القرن السابع للميلاد؟

(٤)

قضايا الحكومة والمجتمع

في بحثنا هذا سنسوق طائفة من الأمثلة على القضايا الفقهية الخلافية في إطار النظام الحكومي، لندلل على التلازم بين اجتهاد الفقيه ورؤيته التوحيدية وفهمه لقضايا الإنسان (قبلياته)، وبتعبير آخر نريد أن نبرهن بالأمثلة كيف أن كل فقيه يفهم الكتاب والسنّة بحسب ما تملي عليه تصوراته التوحيدية والانثروبولوجية.

القضايا التي نحاول طرحها، هي:

إشكالية اقتصار حكم الاحتكار على السلع المذكورة في الروايات. جواز أو عدم جواز توزيع المتابعة القضائية الى عدة مرحل. جواز أو عدم جواز اعتماد الوثائق الرسمية بدل إفادات الشهود في المرافعات القضائية. جواز أو عدم جواز سن أنماط جزائية غير واردة في الكتاب والسنة. جواز أو عدم جواز تحديد تعدد الزوجات. جواز أو عدم جواز تحديد النسل. جواز أو عدم جواز تقييد حرية العامل وربِّ العمل في إبرام العقود بينهما. جواز أو عدم جواز تحديد ملكية المصادر الطبيعية، وتقييد التصرف بها. جواز أو عدم جواز تقييد إحياء الأراضي الموات، وحيازة المباحات، والصيد واستخراج المعادن. جواز أو عدم جواز أخذ الضرائب بغية التنمية الاقتصادية (وبدون ضرورة ملحّة). جواز أو عدم جواز تأسيس نظام التجنيد الإجباري. جواز أو عدم جواز تأسيس نظام تعليمي إجباري. جواز أو عدم جواز تأسيس نظام سياسي يعتمد الانتخابات العامة وآراء الأكثرية بدل بيعة أهل الحل والعقد. جواز أو عدم جواز

تحديد مدة ولاية الحاكم بفترة معينة، بدل أن يظل في الحكم الى آخر عمره، شريطة توفر الشروط اللازمة في الحكّام. جواز أو عدم جواز تقييد صلاحيات الحاكم من قبل مجلس الشورى، وعدم تفويضه كافة الصلاحيات والسلطات في البلاد، حتى لو تحلى بالعدالة وحسن التدبير. جواز أو عدم جواز تأسيس اقتصاد مبرمج. جواز أو عدم جواز تعطيل بعض الأحكام الشرعية بمقتضى المصلحة، وليس بموجب الضرورة.

هذه نماذج مهمة للكثير من القضايا التي جرى البحث حولها في المحافل الفقهية إبتداءً من عهد ثورة الدستور(المشروطة) ولحد الآن، وعلى الرغم من تحديد الطابع القانوني لبعض هذه المسائل في الدستور المتمخض عن ثورة الدستور، وفي القانون الأساسي دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، لكن طابعها الفقهي ما يزال الى الآن يحمل الكثير من الملابسات.

ثمة نصوص في الكتاب والسنة تلامس كل النماذج التي أوردناها أعلاه. ويعتقد البعض أن هذه النصوص تفيد الإطلاق ، بحيث يمكن استنباط حكم أبدي منها، بينما لا يرى آخرون مثل هذا الإطلاق في النصوص المنظورة، لأنها لا تنتج إلاّ أحكاماً لحالات خاصة، ولا تخرج عن إطار الظروف الاجتماعية والسياسية لعصر الصدور. والحكم الثابت في هذه الحالات حكم عام يمكن أن يشمل هذه الحالات وحالات أخرى قد يجدها المسلمون تبعا لتغيرات أحوالهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية مصداقاً لهذا الحكم.

الجماعة الأولى التي نسميها هنا أنصار «عدم الجواز» يذهبون الى أن النصوص الدينية رسمت أشكالاً خاصة من القضاء والملكية والحكومة، هي الأشكال المشروعة الوحيدة للقضاء والملكية والحكومة في المجتمع الإسلامي، فمثلاً ورد في النصوص الإسلامية أن عملية القضاء يجب أن تتم في مرحلة واحدة تتمخض عن إصدار الحكم الذي لا ينقضه شيء. فـ«آنيّة القضاء» إن صح التعبير، حكم مطلق أبدي لا يغيره شيء، ولا يكتسب الصفة الشرعية

أسلوب سواه. إذاً تمديد العملية القضائية الى عدة مراحل غير جائز مهما كانت الظروف.

وتشير النصوص الإسلامية الى حرمة احتكار أربعٍ أو خمسٍ من السلع فحسب. هنا يقول اتباع عدم الجواز ان هذا التخصيص مطلق، فلا يحرم احتكار إلاّ هذه السلع المعيّنة بغض النظر عن طبيعة الظروف الاجتماعية والاقتصادية في العصور المختلفة.

وورد في النصوص أيضاً أن كل من أحيى قطعةً من الأرض الموات كانت ملكه، وهذا حكم مطلق (حسب رأي أنصار عدم الجواز) ويجب أن يبقى مطلقاً مهما كانت الظروف، فلا يجوز تقييده بقوانين وضوابط وضعية أبداً.

كما جاء في النصوص أن الجميع مرخصون في استثمار الغابات. وهو حكم مطلق لا يمكن تحديده بالقوانين والمقررات. وكذلك جاء في النصوص أن أصحاب الأموال يجوز لهم التصرّف بها كيفما شاءوا (باستثناء التصرفات اللامشروعة) ولا يحق لأيّة جهة تقييد هذا الحق.

يرى اتباع عدم الجواز أن هذه أحكام مطلقة وسارية المفعول في كافة الأحوال الاقتصادية والاجتماعية، لذلك لا يجوز تأسيس اقتصاد مبرمج لأنه يتنافى وهذه الأحكام. كما ان أخذ الضرائب لا ينسجم وهذه الأحكام، لأن أخذ الضرائب غير مشروع إلاّ في حالات «الضرورة».

وهكذا تشير النصوص الى أن القاضي يصدر أحكامه طبقاً لشهادة العدول المحددة أعدادهم وجنسهم بحسب الحالات المختلفة. وهذا حكم مطلق لابد من العمل به في أية ظروف تواجهنا، وعليه لا يمكن إطلاقاً الاستعاضة بالوثائق الرسمية عن الشهود. ويدل النص الديني على ضرورة اتباع سلوك الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم في أمور الحكومة، وبما أن نظامه الحكومي لم يتضمن انتخابات عامة، وتفكيك السلطات عن بعضها، وتحديد صلاحيات الحاكم بمجلس الشورى، أو تحديد فترة حكومته، لذلك لا يجوز مهما كانت

الظـروف تأسـيس نظـام سياسـي قـائم عـلى الانـتخابات العامـة، أو تفكيـك السلطات واستقلالها، أو تحديد صلاحيات الحاكم ومدّة ولايته.

وعلى هذا المنوال يستدل أتباعٍ عدم الجواز في الحالات الأخرى . فهم يعتقدون أن لكل هذه الحالات أحكاماً مطلقة وصيغاً محددة لابد من الأخذ بها دون غيرها في كل الظروف والأحوال.

أما الجماعة الثانية والتي نسميها أنصار «الجواز» فيعتبرون المؤسسات والضوابط الجديدة فيما يخص الحالات المذكورة جائزة تماماً. ويعتقدون بعدم وجود حكم ثابت وصيغة شرعية محددة تشمل جميع المكلّفين في كل العصور. فالثابت في هذه الحالات هو جملة من القيم العامة الواردة في النصوص الإسلامية. وهذا المعنى يختلف اختلافاً كبيراً عن تحديد شكلٍ بحد ذاته، أي يمكن لهذه الأحكام العامة اتخاذ أشكال متنوعة متناسقة مع تحولات الظروف المعنوية والمادية للحضارات الإنسانية.

يرى هؤلاء أن جانباً من الأشكال التي تحظى بتأييد النصوص الإسلامية هي : آداب وأعراف وعادات ، كانت للناس في زمن صدور النص، تتعلق بالقضاء والحكومة، وتنسجم في ذلك العصر مع «الأحكام الثابتة». فالناس آنذاك لا يعرفون غير هذه التقاليد والأعراف. ولم يكن معنى النبوة تبديل كل عادات وآداب المخاطبين بالرسالة الى غيرها وقلبها رأساً على عقب. فلقد كان الأنبياء يبقون على التقاليد الصالحة عند أقوامهم، ولا يناهضون إلاّ التقاليد السيئة. وقد أقرّ نبي الإسلام الأعراف السارية في المجتمع العربي آنذاك، ومن ذلك الصيغ الحكومية والقضائية الواردة في النصوص الإسلامية. وثمّة قسم آخر من هذه الأشكال لم تكن موجودة في المجتمع آنذاك، لكنها ظهرت كأحكام حكومية للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، لا كأحكام ثابتة أبدية. ومن هذا القبيل يمكن الإشارة الى تصرفات الحكومة النبوية في أموال الناس آنذاك، وحرية تصرف الناس في المراعي والغابات والمعادن، وتحديد مصاديق

الاحتكار في سلع معينة، وتقسيم المجتمع الإنساني الى دار الإسلام ودار الحرب، وغيرها من الأمور.

والخلاصة هي أن أنصار الجواز يقولون ان ما نلاحظه من أحكام ثابتة (أبدية) لهذه الحالات، إنما هي مجموعة أحكام عامة وكلية، وليست طائفة من الأشكال والمصاديق المعينة. والواجب الديني للمسلمين يحتّم عليهم تكييف حياتهم الاجتماعية مع هذه الأحكام الكلية دائماً، لا أن يتوقفوا عند صيغ معينة من الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

وما نريد التأكيد عليه هنا هو أن الرؤية التوحيدية والخلفية الانثروبولوجية والمجتمعية لكلا الفريقين (أنصار الجواز وأنصار عدم الجواز) تلعب دوراً حاسماً في تشكيل توجهاتهم الفقهية. كلا الفريقين يراجع الآيات والروايات ليستنبط الحكم الإلهي، لكنهما مختلفان في موضوع أساسي، فجماعة الجواز على أتم الاستعداد لتخويل الإنسان دوراً أكبر في تنظيم الحياة الاجتماعية، بينما جماعة عدم الجواز ليست على استعداد لمثل هذا التخويل. إنها تفتش دائماً عن صيغة جاهزة، أما أنصار الجواز فتفسح المجال أمام الإنسان لكي يبتكر صيغاً جديدة من عند نفسه. والذي نحاوله هو اكتشاف أسباب التفاوت في التوجهات، ونعتقد أن الرؤية الكونية والخلفية الانثروبولوجية والاجتماعية للفريقين هي السبب في هذا الاختلاف. ليست القضية أن أتباع عدم الجواز يعملون وفق ضوابط علم الأصول، بينما لا يعمل أتباع الجواز على هذه الشاكلة، أو أن أحد الفريقين يستعيض بالعلوم والمعاصرة عن العقل والإجماع، والآخر لا يفعل هذا. كلا الجانبين يستند الى الأدوات والأدلة التقليدية، ولكنهما يصلان الى فتاوى مختلفة، فاختلافهما ليس في أدوات علم الأصول أو الأدلة الأربعة، وإنما في قبلياتهم الكلامية والانثروبولوجية.

ان هذه القبليات أو المباني المتنوعة تؤدي الى استقطاب ذهن الفقيه المناصر للجواز صوب قضايا من قبيل «تبدّل موضوع الحكم» و «الأحكام

الحكومية للنبي صلى الله عليه وآله وسلم» و «التناسب بين الحكم والموضوع» و «أعراف وتقاليد عصر صدور النص الديني». وحينما يميل الذهن صوب هذه القضايا يأخذ الاستنباط والاجتهاد أيضاً وجهة خاصة، وتظهر ملاحظات وآراء جديدة.

إن الاهتمام بمثل هذه القضايا من خصوصيات الأذهان التي تأخذ بنظر الاعتبار حقائق التاريخ والمجتمع الى جانب ملاحظتها نصوص الدين. أما الفقيه القائل بعدم الجواز فلأنه يستند الى مبانٍ أخرى، أو أن ذهنه أساساً ذاهل عن القضايا المذكورة، أو أن اهتمامه بها ضعيف جداً، فسيكون ذهنه مغلقاً ، والمهم لديه أن تتناسق المسائل وتنتظم داخل ذهنه وحسب.

وبالتالي فان الحالات الذهنية المتباينة تستتبع تنوع الاهتمام بالقضايا المذكورة، وبذلك سيختلف مفاد الكتاب والسنة بالنسبة لكل واحد من الفريقين، أحدهما يدعي الإطلاق والاجماع على اشتراك التكليف، والآخر يطرح أحكاماً عامة أخرى، ويجعل حالات الإدعاء مصاديق لها، وهكذا تستمر هذه الفعاليات الذهنية وتتوالد. وتتركز الخلافات الحالية على ماهية ظواهر النصوص الدينية في زمن الصدور، وحقيقة القيمة التي تتمتع بها هذه الظواهر في العصر الحاضر.

وسنرسم هنا صورة للرؤى التوحيدية والانثروبولوجية عند فريقي الجواز وعدم الجواز؛ ليتسنّى للقارئ الكريم التدقيق في الصورتين، ثم يرى هل من الممكن أن يستبدل الفريقان مناهجهما التوحيدية والانثروبولوجية واحداً مكان الآخر، وتبقى مع ذلك فتاواهم على ما كانت عليه؟

إن الاختلاف الرئيسي في الرؤية التوحيدية بين الجماعتين يعود الى مسألة التشريع الإلهي وموقعه وأثره في حياة الإنسان، واختلافهما في علم الإنسان (الانثروبولوجيا) يرجع الى أن إحدى الجماعتين تجنح الى معرفة علمية عن

الإنسان والمجتمع والتاريخ، بينما لا تعير الجماعة الثانية هذه العلوم أُذناً صاغية، وإنما تظل تراوح في معرفة النفس الفلسفية القديمة.

فجماعة عدم الجواز ترى التشريع الالهي في قضايا النظام السياسي بمعنى التقنين المصطلح اليوم، والقانون عبارة عن الشكل الخاص الذي تتجسد فيه القيم المطلقة في الظروف العينية والخارجية المحدّدة، فالمُقنِّن حينما يضع القانون يلاحظ ظروفاً خاصة، والذي يعيّن القيم المطلقة يقف فوق الظروف والأحوال.

ولما كان أنصار عدم الجواز يعتقدون أن الله مقنِّن، فهو برأيهم يضع القوانين لكل جوانب الحياة الإنسانية، ويوصلها الى الناس عن طريق الأنبياء، وهذه القوانين تخص حالات معينة وموارد جزئية. ولأن البشر يجهلون الطريق الى سعادتهم، وينساقون وراء أهوائهم المتمردة، ويعجزون بالتالي عن تنظيم قوانين صالحة لحياتهم السياسية والاقتصادية، فان الله يعوّض عن هذا الضعف الإنساني بوضعه القوانين الصالحة لإسعاد البشر وتبليغها إياهم عن طريق الوحي والأنبياء. وبما ان هذا الضعف الانساني لا ينفك عن الإنسان في أي زمان أو مكان، فان العناية والرحمة الإلهية تقتضي أن تضع القوانين اللازمة بين يدي الإنسان بشكل دائم ومستمر. إذاً الباري عز وجل لا يحدد القيم العامة الأبدية وحسب، وإنما يعيّن دائماً القوانين التي تحدد تكليف الإنسان في الحالات الخاصة.

إن أهم مبررات النبوة من وجهة نظر هؤلاء تتمثل في وضع القوانين وتبليغها، ومشكلة الإنسان في تصورهم هي مشكلة جهله بالقانون الصحيح، والعناية الإلهية إنما تهدف الى رفع هذا الجهل، فيكون المحور الرئيسي للهداية الإلهية المتجلية في الوحي، هو الإعلان عن القانون، والقوانين هي الجانب الأكثر أصالة في دين الله، فالدين قبل كل شيء مجموعة من القوانين، وحقيقة التدين لا تتعيّن بالتوفر على المشاعر العرفانية اللطيفة، والسلوك الإنساني القويم،

والتخلّق بالأخلاق الإلهية (وهي بالطبع معايير مضمونية) ، وإنما تتعيّن بمجموعة من القوانين.

ولانثروبولوجيا أنصار عدم الجواز خصائصها هي الأخرى ، وقد ذكرنا أن هذه الجماعة ترى أن المشكلة الرئيسية في تنظيم الحياة الاجتماعية متمثلة في الجهل بالقوانين، بالإضافة الى ذلك فهي تهمل كل ما تفيده العلوم حول الإنسان والمجتمع والتاريخ، وإنسانهم إنسان فلسفي أو كلامي. ولا يرون من المسائل التي يمكن أن تطرح حول الإنسان إلاّ من قبيل هل نفس الإنسان مجرّدة أم لا؟ وهل هي جسمانية الحدوث وروحانية البقاء أم لا؟ وهل لها قوىً ومراتب أم لا؟ وما هي الأسس النفسية لسلوك الإنسان؟ وما هو ترتيب هذه الأسس؟ وكيف يمكن معالجة إشكالية الجبر الفلسفي بالنسبة للإنسان؟ وما هي حقيقة السعادة والشقاء؟ وما هو نحو حشر النفس الإنسانية؟ وقضايا فلسفية أخرى مشابهة. كما تستعمل عندهم عبارات كلامية خاصة من قبيل؛ الإنسان مكلف ومسؤول، والإنسان مؤتمن الله على الأرض، والتكليف مشروط بشروط عامة كالعقل والقدرة.

وبسبب إهمال أنصار عدم الجواز تحولات المجتمع والتاريخ، فان قضايا مثل «الجبر الاجتماعي» لا تعني بالنسبة لهم شيئاً ، ويتصورون أن الإنسان قادر على تشكيل أي نظام يشاء في أية ظروف كانت. والمهم لديهم أن يعي الناس ما يراد منهم، ويطلعوا على مثلهم الأعلى، وحينما يتحقق هذا الوعي يستطيعون توفير النظام الاجتماعي المطلوب؛ ولأن هذه هي طبيعة الإنسان وإمكانياته، فقد حدّد الله نظاماً اجتماعياً بكل قوانينه الجزئية لكل العصور والمجتمعات، وفرض على البشر تحقيقه في كل الظروف والأحوال، ومثل هذا التكليف ممكن ، ولا يتنافى مع أي معيار عقلي أو عملي.

ولنا هنا أن نتساءل ، حينما تكون رؤية الإنسان حول الباري عز وجل والمجتمعات الإنسانية على هذه الشاكلة، ماذا يتوقع من النبوة والشريعة الخاتمة؟

أفلا يكون توقعه من الله أن يعطيه جميع القوانين الخاصة بالنظام السياسي والاجتماعي لكل المجتمعات في كل الاعصار والأمصار عن طريق النبي الخاتم؟ وحينما تختتم النبوة التي يتصورها هؤلاء مبيّنة كليات وجزئيات كافة جوانب الحياة البشرية، فانهم يتوقعون بلا شك أن تكون كل التفاصيل والعموميات واضحة لديهم عبر هذه النبوة الخاتمة. وفي غير ذلك ينبغي الاعتقاد بأن الله فوّض عملية التقنين للإنسان ذاته،وهذا ما لا يمكن إطلاقا من وجهة نظرهم.

إن توقع تحديد جميع التفاصيل والجزئيات من قبل النبي الخاتم والنصوص الإسلامية، ما هو إلاّ نتيجة هكذا تصوّر عن الله والإنسان. تخيّلوا فقيهاً يحمل هذا التصور والتوقع، فعندما يراجع الكتاب والسنة ليحددا له تكليفه، هل يمكن أن يتناقض فهمه للكتاب والسنة مع تصوّره هذا؟ إن ذهنه وبفعل توقعه وجود كل قوانين النظام الاجتماعي في الكتاب والسنة، سيندفع تلقائيا صوب اعتبار الأشكال والمصاديق المتوافرة في الكتاب والسنة «نماذج مطلقة»، وتغيب عن ذهنه القضايا والموضوعات التي استرعت اهتمام أنصار الجواز. من وجهة نظر هذا الفقيه لابد من أن تكون هذه النماذج مطلقة، وإلاّ ظهرت مشكلة أن الله منح الإنسان مجالاً كي يحدد لنفسه النظام الاجتماعي ، وهذا يعني التقنين، ويعني التدخل في صلاحيات الباري! ويتصور هذا الفريق من الفقهاء أن عدم إطلاق هذه النماذج يعني نقص الدين الإسلامي، في حين أن الإسلام دين كامل. وهو يعتقد أن كمال الإسلام هو السر في خاتميته. وبالإصرار على هذه القبليات والمقبولات، لن يكون ثمة مفر من خلع صفة الإطلاق على نماذج الكتاب والسنة. أجل .. إن أنصار عدم الجواز بنظرياتهم

التوحيدية والإنسانية الخاصة يرسمون لأذهانهم آفاقاً تخلق لديهم توقعات محددة تجعلهم يفهمون الكتاب والسنة وفق نمط بعينه.

والآن لنحاول التعرف على آفاق وتوقعات أنصار الجواز. انهم يحملون تصورات مختلفة عن الله والإنسان، فهم يرون أن التشريع الإ لهي قبل كل شيء تشريع لقيم خالدة. وأن الله في الدرجة الأولى مصدر المبادئ الأخلاقية، والعناية والرحمة الإ لهية تتجسد في توجيه المواقف والإنجازات الإنسانية، لا في تعيين القوانين[1] . ومشكلة الإنسان الرئيسية هي: من أين يستمد «القيم»؟ وعناية الباري عز وجل تركّز على حل هذه المشكلة . إن فلسفة إرسال الأنبياء ما هي إلا تبيان الحقائق وتكريس القيم الأبدية في المجتمعات وليس سن القوانين (فمثلاً كانت غالبية القوانين الإسلامية موجودة قبل نزول الوحي على النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم على شكل عادات وتقاليد وآداب عرفية

---

١ ـ العناية والرحمة الا لهية الأزلية قضية استدلالية، أما آلية تحقق هذه العناية في العالم الخارجي فقضية تجريبية علمية. قبل ظهور نظرية تطور الكائنات الحية كانوا يعتبرون آلية العناية الالهية في عالم الأحياء عبارة عن النظام الثابت الموجود في البناء الثابت للأحياء وبعد ظهور هذه النظرية قالوا ما المانع من اعتبار حركة تكامل الحياة وتطورات النظام الذي يحكم الحياة هو بالذات آلية العناية الالهية في عالم الأحياء، وليس النظام الثابت لكل نوع من أنواع الحيوانات، وهو نظام يصعب الدفاع عنه علميا في الوقت الحاضر؟ ومعنى هذا التغيير في الموقف أن آلية العناية تتكشف لنا عبر المشاهدات والتجارب، لا بالدليل الفلسفي والكلامي.

وقد كانت الأدلة التي ساقها الفلاسفة المسلمون مثل ابن سينا على ضرورة أن يضع الباري عز وجل قانونا ، ترتكز على نمط من المعرفة التجريبية المنبثقة من المشاهدة. وعلى أساس هذه المعرفة قالوا ان آلية العناية الالهية فيما يخص هداية الإنسان عبارة عن وضعه لقوانين محددة، فإذا اختلفت اليوم معرفتنا بالإنسان تبعا للعلوم الحديثة، ستختلف نظرتنا الى آلية تحقق العناية الالهية لهداية الإنسان. وعلى هذا الأساس يرى أنصار الجواز أن آلية العناية في المعاملات والسياسة تتمثل في وضع القيم والأحكام العامة، دون وضع القوانين التفصيلية (راجع استدلال ابن سينا على ضرورة النبوة العامة في الإلهيات من كتاب الشفاء، وفي كتاب النجاة).

ودينية لدى مجتمع الجزيرة العربية) وقد كان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يعمل على تمتين الأسس القيمية والأخلاقية في تلك القوانين وحتى في المواضع التي ألغى فيها قوانين لا أخلاقية واستنّ قوانين ملائمة للضوابط الأخلاقية كانت غايته الرئيسية تثبيت وترسيخ القيم الأخلاقية أيضاً. ويرى أهل الجواز أن حقيقة التدين هو الشعور العرفاني والتخلق بالأخلاق الإلهية والسلوك الإنساني، فالله هو واضع القيم السامية وداحض القيم الهابطة، وما وضعه القوانين إلا مظهراً لوضعه القيم[1].

ولهذا من الممكن أن تتغير القوانين الإلهية ، أما القيم الإلهية فلا تتغير، كما ان الذات الإلهية المقدسة لا تتغير، بينما تتغير مخلوقاته التي هي مظاهر تلك الذات المقدسة. ويعتقد هؤلاء أن الحريم المقدس الذي لا يحق للإنسان التدخل فيه هو حريم القيم ، لا حريم تشخيص المصاديق والأشكال الخاصة لاحترام هذه القيم في الظروف والأحوال الاجتماعية المتغيرة.

وعلم الإنسان عند هؤلاء يختلف هو الآخر عمّا عليه لدى أنصار عدم الجواز. وقد أسلفنا أنهم يرون مشكلة الإنسان الرئيسية مشكلة القيم، وليس الجهل بالقوانين، ولكن مضافاً الى هذه المسألة ثمة مسألة مهمة أخرى في انثروبولوجياهم، تتلخص في ملاحظتهم لمعطيات العلوم الحديثة، فيما يتعلق بالإنسان والمجتمع والتاريخ. إنهم بلا شك يحترمون علم الإنسان الكلامي

---

١ ـ يلاحظ أن لسان جميع آيات الأحكام في القرآن الكريم هو لسان أخلاقي، ففي نهاية هذه الآيات ثمة تعليل وتحليل أخلاقي. وهذا يدل بوضوح أن القرآن ينظر الى التقنين من زاوية السلوك المعنوي والأخلاقي، ويعتبر رسالته الرئيسية تبيان كيفية السلوك المعنوي وتكريس المبادئ الأخلاقية. وهو يطلب العمل بالقانون من باب أن هذا العمل ممارسة أخلاقية تتسامى بالإنسان نحو الكمال. فالملاك الأساسي هو أخلاقية أو لا أخلاقية الأعمال وليس الشكل الظاهري للأعمال. والشكل الخاص للأعمال قد يكون في ظروف معينة ممارسة أخلاقية وبالتالي واجبا أو مستحبا، وفي ظروف أخرى، قد يعود ممارسة لا أخلاقية وبالنتيجة عملا محرما أو مكروها. وعلى ذلك فالثابت هو المؤاخذة على الجانب الأخلاقي للعمل، لا على الطابع الشكلي والصفة القانونية.

والفلسفي القديم، لكنهم يعتبرونه غير كافٍ لمعرفة الإنسان، فعلم الإنسان وعلم الاجتماع وعلم التاريخ كل منها يشتمل على معلومات ونظريات لا تتوفر في المعطيات الفلسفية والكلامية حول الإنسان. ومن هذه المعلومات أن المجتمعات، وبغض النظر عن الارادات والميولٍ الفردية، لها قوانينها وسننها التي تُحرِّك التحولات الاجتماعية. فهنالك إذاً ظاهرة تسمى «الحتمية الاجتماعية» معناها أن المؤسسات والنظم الاجتماعية ليست طيعة لإرادات الأفراد وميولهم كما تبدو في الظاهر،ولا يستطيع الأفراد تحقيق أي نظام يخطر على بالهم، فالعادات والأعراف والتقاليد الخاصة بكل مجتمع تتناسب وذلك المجتمع، ومن الخطورة فرضها على المجتمعات الأخرى، إذ من الممكن تصوّر التقارب بين المجتمعات في الأفكار والقيم الكلية، إلاّ أن تطابقها أو اتحادها في أشكال ومصاديق القيم حالة غير متصوّرة.

إن النظم السياسية والاقتصادية تتناسب مع العوامل الطبيعية والحيوية والثقافية والتقنية، وتغيير هذه النظم يستلزم تغيير تلك العوامل، وهو ما يتعذّر على الإرادات الفردية في الأعم الأغلب. كما ان حريات الإنسان تتناظر دائماً مع الحتمية الاجتماعية.

والخلاصة هي أن الإنسان ذو خصائص لا يمكن وضع اليد عليها إلاّ من خلال دراسة أبعاد حياته الاجتماعية والتاريخية. وأنصار الجواز يرون أن مخاطب الله والمكلّف بأداء دساتيره هو الإنسان الموجود في المجتمع والتاريخ، وليس الإنسان المعشعش في الأذهان الفلسفية والكلامية.

وبعبارة أخرى؛ يمكن النظر الى الموجود الإنساني من منظارين: المنظار الفلسفي القديم، والمنظار العلمي الحديث. المنظار الفلسفي يلاحظ مجمل الحقيقة الإنسانية بصرف النظر عمّا يمكن أن تصنعه به العوامل الخارجية، أو ما تؤثره الظروف والإمكانات الواقعية في حياته الاجتماعية. أما المنظار العلمي فيأخذ بعين الاعتبار العوامل الخارجية والظروف والإمكانات الاجتماعية

والـتاريخية، وحيـنما يجـري الحديـث عـن الخطـاب والدسـتور الالهـي ينـبغي ملاحظة الإنسان من هذا المنظار دون المنظار الأول. فقدرة الإنسان على العمل بالتكليف ناجمة عن الظروف العامة للخطاب والتكليف (كما يقال في علم الكلام وعلم الأصول) ولا يمكن تعيين حدود هذه القدرة إلاّ عبر المنظار الثاني.

ان البحوث الفلسفية والكلامية الصرفة حول الإنسان لا تهدينا بصورة صحيحة الى ما يمكن وما لا يمكن توقعه من الإنسان المقيد بالمجتمع والتاريخ، وان الفقيه المناصر للجواز يترك نظرته للمجتمع والتاريخ مفتوحة، ويحاول معرفة التكليف الالهي لهذا الإنسان وهذا المجتمع والتاريخ، وهو يتجنّب حتى التبسيط الفكري «للذهن العرفي» عند الناس، حينما يريد اكتشاف الأسس الصحيحة لعلم الإنسان. ولو كانت الافتراضات الذهنية للفقيه بخصوص الإنسان ذات الافتراضات الذهنية الموجودة لدى عامة الناس فانه لن يستطيع الاهتمام بقضايا من قبيل تبدل موضوعات الأحكام في المسائل السياسية والاجتماعية، أو الأعراف والتقاليد في زمن صدور النص الديني. ولكن لماذا الإصرار على إبقاء ذهن الفقيه في مستوى عامة الناس؟ ولماذا التسرع في القول ان المحافظة على هذه الذهنية العواميّة (أو العاميّة) شرط أساس لصحة استعمال الذهن في الاستنباط والاجتهاد الفقهي؟! إذ ليس معنى الفهم العرفي للكتاب والسنة في القضايا الفقهية هو الهبوط الى المستوى العامّي في اكتشاف أسس المعرفة بالله وبالإنسان، بل معناه أننا بعد تنقيح هذه الأسس، يجب أن نفهم الكتاب والسنة بالصورة التي تتطلبها الأصول والضوابط العرفية للتحاور والكلام.

وإذا كانت هذه نظرة أنصار الجواز الى الله والإنسان، فما هو توقعهم الممكن من النصوص الإسلامية والنبوة الخاتمة؟ من الواضح أنهم لن يتوقعوا العثور على نماذج مطلقة للنظم السياسية والاقتصادية في الكتاب والسنة (لاحظوا أن المراد هو النظم السياسية والاقتصادية، وليس الأحكام الشرعية

المتعلقة بالأفراد) فهم لا يعتبرون هذا الأمر ممكناً كي يتوقعوه. والطبيعي بالنسبة إليهم توقع الأحكام العامة والقيم المطلقة، فالله من وجهة نظرهم إله القيم، ومجتمعه الإنساني يقبل التحوّل والتبديل، وتقع مهمة تحديد الأشكال والمصاديق المتوافقة مع هذه القيم والأحكام الكلية على عاتق الإنسان.

وحينما يراجع أتباع الجواز بقبلياتهم هذه الكتاب والسنة، ويجدون أحكاماً خاصة وصيغاً قانونية معينة، سيتجاوزون الأشكال والمصاديق؛ ليصلوا الى الأحكام الأعم والأشمل، فهم يرون أن إضفاء الصفة المطلقة على الأشكال لا يدل على كمال الدين، بل قد يدل على نقصه. فإذا كان الدين عالمياً (كاملاً) يجب أن لا يتخذ شكلاً خاصاً، كنموذج مطلق للنظام السياسي والاقتصادي، ولابد من أن يكتفي بإطلاق الأحكام العامة والقيم الكلية. إذاً أنصار الجواز يؤمنون أيضاً برؤية أولية عن الله والإنسان، تتفتّق عنها توقعات خاصة من النبوة الخاتمة، تتدخل في تحديد طبيعة فهمهم للكتاب والسنة.

وبعد هذه المقارنات والتحليلات يمكن الإجابة عن التساؤل: هل يمكن بالرؤية التوحيدية والانثربولوجية للفريق الأول بلوغ فتاوى الفريق الثاني؟ أو الوصول عبر الرؤية التوحيدية والانثربولوجية للفريق الثاني الى فتاوى الجماعة الأولى؟ من الواضح أن هذا غير ممكن. وعليه يعتقد كاتب هذه السطور أن تحول الفقه يجب أن يبدأ بتحول مباني التوحيد وعلم الإنسان. إذ من غير المجدي إغفال هذه القضية الأساس، ومع ذلك توقّع حدوث تغييرات في الرؤية الفقهية لدى المجتهدين، فالفقهاء الذين يصدرون فتاوى جديدة تصنّفهم على «أنصار الجواز» يحملون ـ شعروا أم لم يشعروا ـ رؤىً عن الله والإنسان تختلف عن رؤى أنصار عدم الجواز.

ومن اللازم التأكيد على أن جميع البحوث الفقهية التي أطرحُها هنا تتصل بمجال المعاملات والسياسة (دون العبادات). كما اننا هنا لا نبحث في ضروريات الدين الإسلامي. فنحن في هذا المقام لا نتطرق الى معنى

«ضـروريات الإسـلام» وتـأثير العـلوم والمعـارف البشـرية في فهـم وتفسـير الضـروريات، لا في أصل التسليم بها، على الـرغم من الأهميـة البالغة لهـذا البحث. فليست أياً من الآراء التفسيرية والفتاوى الفقهية من ضروريات الدين الإسلامي.

وهـذه كتب الفقه مليئة بالفتاوى، والفتوى تعني حصيلة النظر والاجتهاد، وعلم الفقه ثمرة المساعي النظرية للفقهاء، وهو كجميع العلوم الأخرى ظاهرة بشرية؛ لذلك كان قوام علم الفقه أن مسائله استنباطية تقبل الاختلاف في وجهات النظر.

ويبدو تشبيه الفقه بعلم الرياضيات، وتوقع عدم حصول تغيير في الفتاوى، والتوجّس من عدم ثبات الآراء الفقهية، مما لا يتجانس وعلم الفقه أساساً. فمنذ أن رُفع الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم الى الرفيق الأعلى، وانقطع الاتصال المباشر للمسلمين بالوحي، لم تكن الفتاوى جميعها سوى أنواع مختلفة من النظر والاجتهاد. فإذا توصّل شخص أو فريق بعد إعما لهم النظر في مسائل معينة الى اليقين (أو القطع كما يقول الأصوليون) فهو يقين خاص بهم، ولا يستلزم أن تخسر تلك المسائل هويتها النظرية. فاليقين هذا يقين بالنسبة لصاحبه ومكتشفه، وحجة عليه وحده وليس على الآخرين (والحجة هنا مرادة بمعناها الأصولي).

ولأن هوية علم الفقه هوية نظرية، نجد أن الاختلافات متفشية في كل باب من أبواب هذا العلم، فبغض النظر عن الاختلافات الجوهرية بين المذاهب الفقهية السنية من ناحية والمذهب الجعفري من ناحية أخرى، توجد اختلافات واسعة في إطار الفقه الجعفري ذاته. ويمكن الوقوف على جانب من هذه الاختلافات في كتابي «مفردات الامامية» و «مختلف الشيعة» لفقيه القرن السابع الهجري العلامة الحلي رحمة الله عليه.

الذين لا يتعاملون بشكل مباشر مع الكتب الفقهية، قد يتصورون أن الاختلافات الفقهية، بين الشيعة على أقل تقدير، تقتصر على الحالات الفرعية والجزئية، لكن الذين يتعاطون هذه الكتب بصورة مباشرة يعلمون أن الأمر ليس كذلك، وأن اختلافات وجهات النظر أوسع من هذا بكثير، فالفقيه يعلم جيداً أن علم الفقه إنما يقف على قدميه اعتماداً على «إعمال النظر» واختلاف الآراء، ويعلم كذلك أن كل مساعي علماء الأصول تنصبّ على تشخيص «الحجّة» من غير «الحجّة». ومباحث «القطع» إنما هي جزء يسير من علم الأصول، فكيان علم الأصول يتشكل غالبه من مباحث الظن والشك وتحديد الحجة والتكليف في مثل هذه الحالات. وقد ظهرت هذه المباحث بسبب أن الفقيه غالباً ما يتحرك في طرق معتمة محفوفة بالظنون والشكوك؛ ولذلك توجّب على عالم الأصول توفير الإضاءة اللازمة للفقيه في حركته هذه .. أجل، الفقيه صاحب البصيرة يعرف جيداً هوية علم الفقه والأصول. فهو يعلم بوضوح أنه لو اكتسب مجموعة من الفتاوى الفقهية داخل مذهب فقهي معين عنوان «المشهورات»، وأتبعها الآخرون من باب الاحتياط، أو من أي باب آخر، لغرض إصدار الفتوى، فهذا لا يعني قطعية هذه الآراء (وقد قال محققو علماء الأصول: ان الشهرة الفتوائية ليست حجة).

والإصرار على ثبات الفتاوى الفقهية ليس سوى إنكار الهوية النظرية للمسائل الفقهية ، وتنكّر لتاريخ هذا العلم . وباعتقادنا أن هذا الإصرار ذو جذور مصلحية عادةً ، ترمي الى مداراة مصلحة علم الفقه والمعارف الدينية، وليس وليد التدقيق العلمي.

يتصور بعض المفكرين في مجتمعنا ان المصلحة تقتضي الحفاظ على الكثير من الآراء الفقهية المشهورة، التي تكرّست طوال القرون وأحرزت نوعاً من الرسوخ النظري. ويرون المحافظة على ثبات هذه الفتاوى طريقاً للحفاظ على

المعارف الإسلامية الأخرى. ويقولون أن اضطراب الثابت في عالم الفقه قد يزعزع باقي فروع المعرفة الإسلامية.

والواقع أن هذا القلق يتضمن اعترافاً بتداخل العلوم والمعارف الإنسانية، والتأثير المتبادل بين الفقه والتوحيد والانثروبولوجيا، وما يرفضه هؤلاء في مقام البحث العلمي، يقبلونه في مقام التفكير المصلحي. لكن القضية تكمن في عدم إمكان التعامل بهذه العقلية مع العلوم.

ومن الخطورة بمكان التضحية بالدقة العلمية لصالح المصلحة العقيدية، فإذا شاع هذا «المنهج» في المجتمع، اضطربت جميع المعايير والأساليب الفكرية فيه، وساد التفكير المصلحي في كل شيء، وخسر الناس كل مصابيح الهداية العقلية والعلمية في زحمة النزعة الذرائعية، وفقدوا كل أنواع الأصالة والصلابة مقابل الأحداث. في مثل هذا المجتمع لا يبقى شيء من الدين ولا من العقل، ولن يتبع أبناؤه القيم في الحكومة ولا النزعة النظرية الخالصة.

والنقطة الأخرى هي أن الذين يرون الدراسات العلمية للذهن الإنساني مخلّة بقطعية القضايا الدينية (مما يدفعهم الى مجافاة هذه الدراسات) ، لم يدركوا الترابط الوثيق بين رؤية الفقيه التوحيدية والانثروبولوجية وبين فتاواه. إننا نطالبهم باتخاذ موقف واضح من نتاجات العلوم الحديثة بخصوص الإنسان، فهل يرون لها من قيمة أم لا؟ إذ ان الإسهاب الدعائي والمنبري حول مكانة العلم في الإسلام، والتنكّر عملياً للنظريات العلمية، واعتبار قبولها معارضاً «لقطعية» المعتقدات الدينية، يشي باضطراب خطير تعاني منه نظريات هؤلاء المفكرين. وسبيل حل مشكلاتنا الفكرية اليوم يتمثل في اتخاذنا موقفاً واضحاً من العلوم الإنسانية الحديثة وقيمتها الحقيقية، وما هي علاقتها بالعلوم الدينية؟ هل هي عضيدتها أم منافستها؟ وما هي حدود كل واحد من العلوم؟ وما هي مناهج هذه العلوم ولغاتها؟ وبالتالي ما هو المتوقع من كل واحد منها؟

ما لم تبحث هذه الأسئلة بصورة مستفيضة، لن يرتفع التخبّط الفكري الذي اعترى العالم الإسلامي بدخول العلوم الحديثة إليه، فالذي ينير لنا الآفاق هو تنظيم العلاقات بين العلوم، وتصنيف كل شيء في موضعه الصحيح، وصيانة الدين من الهجمات. وبتصورنا أن طرح هذه الأبحاث ليس عديم الضرر للدين وحسب، بل هو في هذا العصر من أوجب الواجبات على أهل الدين. والذين خاضوا في محيطات الفكر الإنساني المعاصر، وتعرفوا على أبعاده وجوانبه المختلفة، يعلمون جيداً أن السبيل القوي هو ما لمحنا إليه. وسلوك هذا السبيل لا يعني بحال من الأحوال استبدال الدين بالعلم، وإنما توفير فرصة الحياة الدينية في هذا العصر. وما لم يخرج الإنسان من الأجواء السائدة في الحوزات العلمية (وهي أجواء مغلقة لا تنعكس فيها المتطلبات والمشكلات الفكرية والعملية للعالم المعاصر) وإذا ظل يقيِّد تفكيره بالمباحث المتداولة في الحوزات، سيتصور أن جميع المشكلات محلولة، وجميع الأسئلة مجاب عنها بشكل أو بآخر. أما إذا خرج المرء من ذلك الفضاء المحدود وألقى نظرة على الميادين الثقافية والاجتماعية والعلمية المذهلة للمجتمعات المعاصرة، وتعرّف على الإشكاليات الفكرية والاجتماعية المعاصرة، عندها سيفهم أن المشكلات لم تجد حلولاً لحد الآن، والاستفهامات ما تزال بدون أجوبة، وسيدرك أن صيانة سفينة التديّن وسط محيط الأفكار المعاصرة الصخّاب، لا تتحقق إلاّ من خلال تشخيص دقيق لعلاقة المعارف الدينية بباقي أجزاء الثقافة الإنسانية ، وطرح الدين والتدين بشكل يكون له معناه في عالمنا المعاصر.

خلافاً لتصور البعض لم يكن انتصار الثورة الإسلامية في إيران وراء ظهور حاجات فكرية وعملية جديدة، بحيث دفعت بعض أنصار الثورة الى التسرع في المطالبة بفقه جديد. إن القضية أعمق من هذا التحليل . فالقضية هي المواجهة والسجال بين الأديان السماوية والعلم الحديث، وهي مواجهة ترجع الى عدة مئات من السنين. قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران لم يكن المتدينون

وعلماء الدين يواجهون هذه القضايا بشكل جاد، لكن هذه المواجهة أصبحت أكثر جدية وإحراجاً بعد الثورة فالحياة بتدين الى جوار توظيف معطيات العلم والتقنية والحضارة الحديثة أبرزت معضلات فكرية ومشكلات عملية لا سابق لها في مجتمعنا. ولا يتسنى اقتراح حلول لهذه المشكلات ومناقشتها مناقشة علمية صحيحة إلا بتحديد العلاقة بين «الدين والعقل والعلم»[1].

في الحوار الذي كان لكاتب السطور مع صحيفة «كيهان» والذي نشر بتاريخ ١٣٦٥/٢/٢٠ ش .١٩٨٦/٥/٩م بمناسبة ذكرى استشهاد المرحوم مرتضى مطهري، أعطيت معنىً للاجتهاد «المستمر» في الشريعة، وشخّصتُ الفارق بينه وبين الإفراط والتفريط في التعامل مع علم الفقه وسائر المعارف الإسلامية. وقد جاء في جانب من هذا الحوار:

نعلم أن الإسلام يتشكل من الرؤية الكونية والشريعة. وقد تعامل مفكروا العالم الإسلامي طوال المئة وخمسين عاماً الماضية بثلاثة أساليب مع الشريعة الإسلامية. أحد الأساليب يقول بضرورة الاكتفاء باجتهادات السلف في فهم الشريعة، ولا حاجة الى اجتهاد جديد. وكان أصحاب هذه الرؤية يذهبون الى أن أي استنباط جديد سيكون مخرّباً ضاراً.

والاسلوب الثاني الذي كان اسلوباً متطرفاً، يرى أن علينا قبول الإسلام كما هو، فلا نتعرض بشيء لقضايا التوحيد والنبوة والمعاد، لكننا نستبعد الشريعة الإسلامية ونأخذ بمبادئ من المدارس الأخرى. لقد كان مثل هذا التفكير موجوداً بمستويات مختلفة في المجتمعات الإسلامية، ويمكن ملاحظته عند بعض التيارات الفكرية في مجتمعنا قبل الثورة.

أما الاسلوب الثالث فقد طرحه المصلحون والمجددون الذين وجدوا أن أصول الشريعة الإسلامية جزء لايتجزأ من الإسلام ولا يمكن فصلها عنه،

---

١ - ما يتعلق في تحديد العلاقات بعلم الفقه هو الاجتهاد المستمر في الشريعة وليس نبذ العقل والعلم.

ولكن ينبغي الاجتهاد باستمرار في فهم أصول الشريعة الإسلامية وحدودها، ولايكفي اجتهاد الماضين. وهذا الاسلوب الثالث هو في الحقيقة الاسلوب الوسط الذي يحفظ النظرية الإسلامية والشريعة الإسلامية على السواء.

أن الاسلوب الأول يرفض إمدادات العقل والعلم المعاصر لفهم الشريعة، والأسلوب الثاني لا يرى أصولاً خالدة للشريعة الإسلامية، أما الاسلوب الثالث فيؤيدّ معاضدة العقل والعلم لفهم أصول الشريعة، ويقرر للشريعة أصولاً أبدية ثابتة. وقد كان هذا هو أسلوب المرحوم مرتضى مطهري. إذ كان يعتقد بالاجتهاد المستمر في فهم الشريعة الإسلامية، لذلك وجدناه على معرفة دائمة بعلوم الإنسان المعاصر ومعقولاته، ويحاول أن يفهم الشريعة في ضوء هذه المعلومات والمعقولات، ويعرضها على الآخرين في هذا الضوء ايضاً.

مثل هذا الاجتهاد المستمر في الشريعة لا ينهض به إلاّ أصحاب الرؤية التوحيدية والانثروبولوجية المتفهّمة لمستجدات المعارف والمعطيات العلمية البشرية، فالاجتهاد المستمر في الشريعة غير ممكن من دون الاجتهاد المتواصل في التوحيد وعلوم الإنسان، وهذان بدورهما متعذّران من دون التلاقح الدائم مع إنجازات العلوم الإنسانية.

(٥)

من نتائج الانفتاح على

العلوم العصرية في الممارسة الفقهية

إذا سلمنا بأن التنظير الديني والاجتهاد الفقهي لا يمكن أن ينفصلا عن سائر المعارف البشرية، وأن الفقيه أو المتكلم إنما يجتهد في ضوء مقبولاته وقبلياته الفكرية، فيجب التسليم أيضاً بضرورة التوفيق بين القبليات والمعارف البشرية، بحيث يعاد النظر في القبليات باستمرار. وفي غير هذه الصورة لن تكون للاجتهاد أسس ومقدمات منقّحة، ولن يتمتع بالتالي بالاعتبار العلمي اللازم.

أن اتباع مثل هذا المنهج يتمخض عن آثار ونتائج إيجابية منها:

١ ـ إذا حصل الاهتمام الصحيح بهذه الرؤية في حوزاتنا العلمية، سيستلزم بالضرورة دخول العلوم العصرية ولاسيما العلوم الإنسانية والاجتماعية الى الحواضر العلمية . بالطبع يجري اليوم تدريس بعض هذه العلوم في بعض المحافل الحوزوية، ولكن بأهداف غير علمية، من قبيل الدعوة لتأسيس علم اجتماع إسلامي. ومن المهم أن تلتفت هذه المحافل الى أن علم الاجتماع علم حديث له أرضيته الفلسفية ومناهجه الخاصة، وإذا جرت مساعٍ فكرية تنطلق من أرضيات فلسفية مختلفة لبناء علم الاجتماع، فلن تكون النتيجة علم اجتماع، وإنما شيء آخر. لذلك فإن علم الاجتماع الإسلامي تعبير لا معنى له.

ليس مرادنا تدريس هذه العلوم في الحوزات بهذه الأهداف، وإنما القصد هو أن هذه العلوم إذا حظيت بالاهتمام اللازم ، سيتضح لأهل الاجتهاد انه من

دون المعرفة الكافية بنتائج علوم الإنسان والاجتماع، لا يمكن إطلاق نظريات إسلامية ذات قيمة حول المسائل الإيمانية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، أو إصدار فتاوى معتبرة. وسيدركون كما أن علم الأصول من المقدمات القريبة والمباشرة للاجتهاد، فان مباحث ونتائج تلك العلوم هي الأخرى من المقدمات غير المباشرة للاجتهاد في القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولا يمكن بدونها الوصول الى مرتبة الاجتهاد.

عندها سيعلمون أن الفقهاء السلف أيضا كانوا ملمّين بجانب من المقدمات غير المباشرة، أخذوها من النظريات الفلسفية والعلمية السائدة في عصرهم، ولم يكونوا يستمدون هذه المقدمات من كتب الفقه والأصول، لأنها لم تكن جزءاً من علم الفقه أو الأصول، وإنما هي قضايا من علوم أخرى ، وتترتب في مراتب سابقة لعلمي الفقه والأصول، فأمهات هذه القضايا كانت جزءاً من الحكمة النظرية والحكمة العملية وعلم الكلام، ورغم أن الفقهاء الماضين كانوا ينتفعون منها، بيد أن فقهاءنا اليوم لا يمكنهم الاقتصار عليها.

٢ ـ من الاهتمام بنتائج العلوم الإنسانية والاجتماعية بصفتها مقدمات للاجتهاد في علم الكلام وعلم الفقه، ينجم اهتمام الفقهاء والمتكلمين بالمجتمع والتاريخ، ويصبح الإنسان المكلف أمام الله إنساناً يعيش في المجتمع والتاريخ.

وفي ظل هذه التوجهات، يتضح أن ما يمكن توقعه من الدين السماوي فيما يتعلق بالنظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي، يتلخص في بيان المبادئ القيمية وليس في تحديد شكل الأنظمة ومؤسساتها. وان كانت هذه هي توقعات الفقيه فانه سيراجع الكتاب والسنة للعثور فقط على المبادئ القيمية، في حين تُترك كيفية اتخاذ المواقف من قبل الساسة، وتعيين الأولويات في رسم السياسات العامة للمجتمع، تُترَك لإبداعات العقول والعلوم الإنسانية، فترتسم الحدود بين الدين والعقل والعلم بشكل واضح، وتتحدد مساحة تحرك كل واحد من هذه العناصر، ويتضح أن إدارة المجتمع من صلاحيات العلم والتخطيط

والبرمجة، أما القيم التي توجّه هذه الصلاحيات فنستمدها من الكتاب والسنة.

وعندها يكتسب مفهوم وحدة السياسة والدين معناه الصحيح، فيتجلى أن المراد بهذه الوحدة ليس وحدة المضمون، وإنما المقصود أن توجِّه القيم الدينية الممارسات السياسية في المجتمع الإسلامي.

٣ ـ باتضاح الأمور أعلاه تبرز الى السطح نقطة أخرى في غاية الأهمية، وهي أننا حينما نقول بانتماء القضايا الفلسفية والتفاصيل العلمية في عالم السياسة الى حيّز العلوم والمعارف البشرية، سيكون البحث العلمي والعقلاني الخالص حول هذه التفاصيل، وكونها مفيدة أو ضارة، وصالحة أو غير صالحة، سيكون سابقاً للحكم على تعارضها أو عدم تعارضها مع القيم الدينية.

وبتعبير آخر؛ بعد اتضاح المبادئ القيمية ، حينما يريدون مثلاً كتابة الدستور، أو رسم سياسات كليّة توجِّه حركة المجتمع باتجاهٍ معين ، سيكون حق إبداء الرأي أولاً من نصيب متخصصي السياسة والاقتصاد، فهم الذين يجب أن يحددوا ما هي هذه السياسة ، وما هو هذا النظام المقترح؟ من أية قيم تنطلق وأين تنتهي؟ وما هي آثارها وماذا تحقق من أهداف؟ هل هي مفيدة صالحة أم مضرة خطرة؟

ومن ناحية أخرى ينبغي التأكيد على أن الوصول اليوم الى أنسب دستور، أو أنسب سياسة عامة للمجتمع لا يتحقق إلاّ في أجواء حرية التعبير عن الرأي، التي تفسح المجال واسعاً للمعارضين والموافقين كي يبدوا وجهات نظرهم، ففي مثل هذه الأجواء فقط تتضح مواطن الضعف والقوة في كل مشروع، ويبرز الصواب النسبي من بين ملابسات الحوار والنقاشات المستفيضة. إذاً إدلاء المتخصصين بآرائهم لا يمكن أن يفسر بإعطاء الحرية الفكرية لمجموعة معينة من النخب في أجواء مغلقة.

وحينما تجتاز المقدمات بأحسن وجه، يأتي الدور للنقاش حول مطابقة أو عدم مطابقة ذلك الدستور أو تلك السياسة العامة للقيم الدينية، أما تغيير هذا المسار الصحيح، والمسارعة ابتداءً الى منح صبغة فقهية للقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية ومعالجتها في فضاء التفقه والاجتهاد، وبدون اجتياز المرحلة الأولى الخاصة بالعلوم والمعارف البشرية، فلا ينتهي بنا لسوى طرق مغلقة على الصعيد الفكري والعقلي.

أما القول دأن، جميع ما يجب القيام به في مجال السياسة والاقتصاد مذكور في القرآن والسنة فهو قول مُضلّل تعوزه الدقة والصحة، والقول الصحيح هو أن ما نقوم به في دائرة السياسة والاقتصاد ينبغي أن لا يتعارض مع قيم الشريعة، فقد انتهج البشر طوال التاريخ أساليب متنوعة في الحياة والعلوم والصناعة والسياسة والاقتصاد، ومن الخطأ الاعتقاد أن هذه الأساليب مذكورة في الكتاب والسنة لكي نستنبطها منهما.

والقول ان واجب الفقيه الإعلان عن أي الخطوات السياسية والاقتصادية مصداق لأي عنوان كلي، وما هو التكليف الشرعي بشأنها، ليس قولاً ناهضاً على الدوام. فمثلاً في هذا العصر، حيث تستعمل المجتمعات الإسلامية الصناعة الحديثة ، ضمن أي عنوان مذكور في الكتاب والسنة يندرج هذا الاستعمال يا ترى؟ وفي مجال التخطيط، ما هو العنوان الكلي الذي يندرج ضمنه منح الأولوية للزراعة أو للصناعة؟ وهناك أمثلة عديدة في هذا الباب. وإن الحياة الاجتماعية اليوم زاخرة بالبرامج الكبيرة والصغيرة التي لم تذكر عناوينها في الكتاب ولا في السنة. وهذا لايشي بنقصٍ في الكتاب والسنة، لأن شأن الكتاب والسنة كمصدرين للتعاليم الخالدة الإفصاح عن القيم العامة، لا عن الأشكال والأساليب المحددة.

٤ ـ ثمة نتيجة أخرى يتمخض عنها زعمنا الرئيسي (دور العلوم البشرية في الاجتهاد الكلامي والفقهي) هي عدم احتكار إبداء الرأي حول انسجام أو عدم

انسجام النظم والقوانين والسياسات مع القيم الدينية العامة، فإبداء الرأي في هذا المجال لن يكون حكراً على أية جماعة أو شخص ، فالكثيرون يتحدثون عن حرية الاجتهاد في الإسلام ولا سيما في فقه الشيعة، ولكنهم لا يلتفتون الى الأسس الفلسفية والمعرفية لهذا الرأي.

إن الاجتهاد ليس حكراً على أحد أو جماعة، لأن المعرفة الفقهية معرفة بشرية ممتزجة بمواقف وقبليات ومعارف إنسانية كثيرة. ومثل هذه المعرفة لا يمكن أن تعتبر «هدية مقدسة» خاصة بأفراد معينين دون غيرهم، فلو تقرر أن، تكون إحدى المعارف «هدية مقدّسة من الغيب» يمكن القول انها حكر على جماعة بعينها، كما هو الحال في النبوّة، ولكن حين تكون المعرفة بشرية، لا يصح أن تكون حكراً على أحد.

ولأن الاجتهاد حر، فليست الفتوى أكثر من وجهة نظر تخصصية، أي أن الفتوى ليست رأياً مقدساً غير قابل للنقاش، فلا معنى للفتوى المقدسة وهذا خلاف للفتوى «المُتَّبَعة» التي معناها المفهوم، فحين تتفق جماعة على اتباع فتوىً معينة تكون الفتوى مُتّبَعَة، لكنها لا يمكن أن تكون مقدسة، أي متعالية على البحث والنقاش.

٥ ـ إن مبدأ «لا قدسية النظريات الدينية» يسري الى مديات أبعد، فيوجب لا قدسية كل القوانين والضوابط الصادرة عن نظام حكومي منضبط بالقيم الدينية. وبعبارة أخرى ليس ثمة قوانين ومقررات مقدسة؛ لأنها جميعاً حصيلة علوم ومعارف وتجارب بشرية. إنها كقوانين متبعة ليست مقدسة، واتباعها هو الآخر ذو طابع عقلائي محض، فكما أن اتباع أهالي قرية لأعرافهم وتقاليدهم السائدة في قريتهم ممارسة عقلائية وليست تكليفاً شرعيا، كذلك الحال بالنسبة للمواطنين في بلد يحكمه دستور، فان اتباعهم القوانين والمقررات الحكومية سيكون عملا عقلائياً وليس تكليفاً شرعياً، فالتكليف الشرعي هو الإلزام الذي حدده الشرع الإسلامي، ومثل هذه الالزامات لا تتأتى إلاّ من

الكتاب والسنة، وحتى لو جاءت هذه الالزامات عن طريق الاجتهاد والاستنباط الظني، فلأنها تستند الى الكتاب والسنة ، يمكن اعتبارها تكاليف شرعية.

أما حصيلة التقنين والتخطيط المستندة الى العلوم والتجارب الإنسانية، فلا يمكن أن تكون جزءاً من الدين، والعمل بها أو عدم العمل لا يمكن أن يعد ممارسة دينية. نعم متى ما كان التخلف عن القوانين الحكومية مصداقاً لممارسة محرمة لا أخلاقية، فسيكتسب وضعاً شرعياً وأخلاقياً لانطباقه على هذا العنوان.

ولنضرب مثالين، هما تجاوز إشارات المرور الحمراء في الشوارع، ودفع الضرائب.

ان تجاوز الإشارة الحمراء ممنوع قانونياً ، وهذا الحظر ليس له أية صفة شرعية، ولكن إذا كان اجتياز الإشارة الحمراء بهدف الإخلال بنظام المدينة فهو بلا شك ممارسة غير أخلاقية، وهذه الممارسة مذمومة شرعاً، ولكن إذا تجاوزها الإنسان من دون أن يلحق أي ضرر بأحد، ومن دون قصد الإخلال بالنظام المدني، وإنما يريد فقط الوصول أسرع الى المكان الذي يقصده، فلا يمكن اعتبار هذا العمل غير أخلاقي، وإنما هو غير عقلائي. وحينما نقول غير عقلائي فبمعنى أن شرطي المرور إذا ضبط هذا المتخلف سوف يحمّله غرامة مالية، وتحميل النفس غرامة مالية ليس عملاً عقلائياً.

وخذ شخصاً لا يدفع جزءاً من الضرائب المترتبة عليه، من دون أن يرمي الى الإضرار بالمجتمع، ولكن لمجرد أن يريد التهرب من دفع مبلغ من المال، أو يتصور أن ما ينبغي ان يدفعه من الضرائب لا يتناسب وما تقدمه له الحكومة من خدمات عامة، فان مثل هذا الشخص إنما يمارس عملاً لاعقلائياً لأنه يجلب المتاعب لنفسه، باعتبار ان الحكومة بالتالي ستأخذ الضرائب منه، وتحمّله غرامة معينة، ومقتضى العقل العمل بالقوانين الاجتماعية السائدة في المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان، ولكنه لم يرتكب عملاً منافياً للشرع.

ولا يخفى على أصحاب البصيرة والوعي العميق أن هذه الرؤية تفتح أبواباً عديدة وتُذلّل مشكلات فكرية وعملية كثيرة.

٦ـ إذاً لا الفتاوى الكلامية والفقهية مقدسة ولا التقنين والتخطيط. وفي المجتمع المسلم لا يستطيع واجدو الشرائط إبداء آرائهم من الناحية الدينية في مرحلتين:

المرحلة الأولى تتلخص بالسؤال التالي: ما هي المبادئ القيمية الإسلامية في السياسة والاقتصاد؟

والمرحلة الثانية: هل تنسجم النظم والسياسات والقوانين المقترحة مع هذه المبادئ أم لا؟

والمتخصصون وخبراء السياسة والاقتصاد كذلك يمكنهم اقتراح النظم والسياسات والقوانين القيمية التي تصب في مصلحة المجتمع، وهذان الفريقان (واجدو الشرائط والخبراء) اللذان يعدان الركنين التنظيريين للحكومة في المجتمع المسلم، يمارسان فقط مهمة نظرية تنظيرية، ومن حق الجماهير إبداء رأيها في هذه النظريات الفقهية أو العلمية عن طريق الانتخاب المباشر، أو بواسطة النواب.

ولا يحق لأية جهة الإجبار على قبول نظرية كلامية أو فقهية معينة، وإلغاء سائر النظريات عن مسرح السجال والنقاش. وحول عدد المبادئ القيمية الإسلامية في السياسة والاقتصاد وتفسيرها، وحول أن هذا النظام أو القانون الفلاني مطابق للقيم الإسلامية أو لا؟ يمكن أن تظهر نظريات مختلفة، لكن كل هذه النظريات ذات قيمة واعتبار واحد من حيث حق إبداء الرأي، فأصحاب هذه النظريات يجب أن يكونوا أحراراً في الإفصاح عنها، الى درجة أن الجماهير ذاتها لا يحق لها منع ظهور نظريات معينة، وحصر حق إبداء الرأي بشخص أو جماعة معينة؛ لأن هذا يعني إغلاق باب الاجتهاد، وهو مما يخالف الشرع.

قد يختار الجمهور نظرية معينة من بين النظريات المتباينة، ليقوم نظامهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي بها، وبالتالي يتبعون عملياً هذه النظرية دون سواها، ولكن لا يحق لهم إطلاقاً تقييد حرية ابداء الرأي وإغلاق باب الاجتهاد، فالاجتهاد عادة يزدهر في أجواء الانفتاح وتضارب العقائد والآراء، ولا معنى للاجتهاد في الأجواء الفكرية المغلقة.

٧ ـ صحيح أن آراء الخبراء والعلماء هي المهمة، على صعيد الإفصاح عن المبادئ القيمية، وانسجام أو عدم انسجام النظم والبرامج معها، ولكن هذا لا يعني تفريغ آراء الجماهير من القيمة في هذا المجال، وضرورة أن يكونوا مقلّدين، فمن المبادئ الإسلامية المهمة أن يسعى كل مسلم بمقدار جهده ليتوفر على تصور معقول حول التوحيد والنبوة والمعاد، والذي يكوّن لنفسه معرفة معقولة عن الباري عز وجل، لا يمكن أن يكون ذهنه فارغاً تماماً من أي رأي حول القيم التي يريدها الله للمجتمع. كما أن الحياة الاجتماعية مسألة إنسانية قابلة للتعقل. وكل إنسان يمكنه الى حد ما أن يفهم الخير والشر فيها، لأن ذلك ليس غيباً ولا سراً من الأسرار.

وحينما تطرح في هذا النطاق مبادئ قيمية باسم الله، فان الذي يعرف الله وفق صورة معقولة معينة، ويفهم معنى الحياة الاجتماعية والقيم الصالحة لها، ستكون له آراؤه بلا شك حول تناسب أو عدم تناسب هذه القيم مع ذلك الرب، بالرغم من أنه ليس عالم دين أو مفكراً دينياً. وهذه الآراء تستتبع تساؤلات وإجابات وبحوثاً تثري الأجواء الفكرية بمواد جديدة.

وبذلك فان لا تقليدية المبادئ العقيدية في المجتمع الإسلامي تفضي الى البحث والتفكير حول المبادئ القيميّة الصالحة للأنظمة الاجتماعية، وإغلاق باب البحث والتفكير في هذا الخصوص، والدعوة الى التقليد الصرف لعلماء الدين، معناه الحيلولة دون ظهور آثار التوحيد المعقول، وبالتالي العمل ضد نظرية توحيدية معقولة. فحينما يحال دون حركة تيار الفكر عند مرحلة معينة،

فمعنى هذا الشطب بالأحمر على أساس عملية التفكير. كما ان الرؤية التوحيدية المعقولة والتدقيق في القيم له ثمرة أخرى هي أن كل مسلم سيكون له رأيه في تعارض أو انسجام النظم والقوانين والسياسات مع المبادئ القيمية الدينية، ففي هذه المرحلة أيضاً تبرز آراء ووجهات نظر لا يمكن سد الطريق أمامها، ولا يبلغ المجتمع الديني رشده ووعيه، ويتحرر من آفات التحجر والخرافة إلاّ عندما تظهر المعرفة الدينية في ذلك المجتمع على شكل أفكار تقبل التحليل والنقد، فضلاً عن أساسها العرفاني والتجربي. وهذا هو معنى اللاتقليد في أصول الدين.

ففي المجتمع المنشود لا يستأثر علماء الدين بحق إبداء الرأي حول القيم الدينية العامة وعلاقتها بالسياسات والقوانين ، وإنما من حق كل الناس أن يطلقوا آراءهم في هذا الإطار، بل إن القول بأن علماء الدين هم وحدهم ذوو الحق في الحديث عن الدين، قول لا مبرر له أساساً.

ان الدين الذي يدعو الى عقلنة المعتقدات، لا يمكن أن يحصر إبداء وجهات النظر الدينية بالمتخصصين، فإذا كان المطلوب من الجميع أن يكونوا متدينين بطريقة عقلانية، فان من حق الجميع أيضاً البحث والتحدث بآرائهم في شؤون الدين.

ويمكن القول ان التقليد في معارف الدين من علامات الدين الذي لا يعترف أساساً بعقلانية المعتقد، بل يعلن عن «مقام مقدس معصوم منصوب من قبل الغيب» يكون واسطة بين الله والناس لتفسير الدين، ولا يسمح لأحد بالسؤال أو النقاش أو التفكير.

والإسلام ليس من هذا النمط من الأديان، فالقرآن الكريم، والسنة الشريفة والمعصومون عليهم السلام، والفلاسفة والعرفاء والمتكلمون المسلمون، لم يعطونا مثل هذا المعنى للديانة الإسلامية.

إذاً فأجواء التفكير والبحث في المجتمع المسلم أجواء عامة مفتوحة للجميع، كي يدلوا بآرائهم حول القيم العامة والنظم الخاصة والقوانين والسياسات المقترحة، وعلى الفقهاء الواجدين للشرائط التفقه.

في مثل هذا الفضاء، فالتفقه داخل هذه الأجواء يصون الفقيه من النزعة الذهنية التي تعد من أبرز آفات التفقه في مثل هذه الأجواء تتحول أفكار الناس ونقودهم موجِّهاً لعملية التفقه، وفي مثل هذه الأجواء تُفسّر المبادئ القيمية السياسية والاقتصادية بالشكل الذي يضمن تذليل الصعاب في النظام الاجتماعي وليس فقط من أجل إرضاء خاطر الفقيه وقناعته الذهنية.

وفي هذا الفضاء فقط تتضح للفقيه الظروف الزمانية والمكانية وتكتسب معناها الصحيح، ويدرك مفهوم تجدد الموضوع، ويصان التفقه من السقوط في شراك مصالح طبقة أو جماعة محدّدة.

وفي مثل هذه الأجواء تنخفض فاعلية العشرات من آفات الحياة الاجتماعية الدينية الى أدنى مستوياتها الممكنة، وبالتالي فان هذه الأجواء المنفتحة كفيلة بدحض العلمانية، وجعل الدين موجِّهاً للحياة لا عقبة في طريقها.

٨ ـ في مثل هذا المجتمع المفتوح وحسب، تزدهر المشاعر العرفانية والدينية المرهفة، فتأخذ أزاهيرها بالقلوب والألباب، ويبرز التدين الحقيقي الى مسرح الحياة بعيداً عن الخرافة والتزوير والتحجّر. فحين يظهر الدين على شكل مجموعة من القوانين والضوابط الجامدة الضرورية الطاعة، وغير القابلة للنقاش أو الدراسة، وتبدو القوانين الحكومية تكاليف شرعية مقدسة لا تقبل النقد، يتعرض التديّن الحقيقي، أي ظهور المشاعر العرفانية المرهفة الى أضرار فادحة، وتدفن العبودية الواقعية لله في ركام التظاهر بالعبودية لله!

الباب الثالث

المصلحة والملاك

- ❑ المصلحة في التشريع الاسلامي (ندوة)

محمد هادي معرفة، حسين مهربور، عميد زنجاني

- ❑ منهج اكتشاف الملاك — سعيد رحيميان

- ❑ الأحكام الحكومية والمصلحة — سيف الله صرّامي

المصلحة

في التشريع الاسلامي *

ندوة شارك فيها:

١ ـ الشيخ محمد هادي معرفة، استاذ في الحوزة العلمية والجامعة.

٢ ـ الشيخ عباس علي عميد زنجاني، استاذ في الحوزة العلمية والجامعة.

٣ ـ د. حسين مهربور، استاذ جامعي، وعضو سابق في مجلس صيانة الدستور

* قضايا اسلامية معاصرة، ع ٨.

○ ما هي حقيقة المصلحة، وماذا تعني الامور المطروحة بعنوان مصلحة النظام؟ وكيف جعلت كأساس للاحكام الشرعية؟ وما هو مفهوم وطبيعة هذه المصلحة؟ هل المراد منها المنفعة، أم بلوغ حدّ الضرورة، أم يمكن تسمية أي نوع من متطلبات المسلمين «مصلحة» ويتم تشريع الاحكام على اساسها؟ وهل المعيار في المصلحة هو ما يترتب عليها من السعادة والشقاء؛ كأن نقول على سبيل المثال ان المصلحة تتطلب الاحجام عن اجراء حكم الرجم بسبب ما يوجده من اشمئزاز في نفوس الناس، ومن الافضل مثلا ان ينفذ بدلا منه حكم الاعدام رميا بالرصاص، أم المعيار في ذلك هو سعادة وشقاء المجتمع؟ وما الفرق بين مصلحة النظام وبين التفكير المصلحي السائد بين الناس؟

❑ عميد زنجاني: اكثر ما تهتم المباحث الحوزوية ببيان المسائل النظرية. إلاّ أن توظيف الاستنتاجات المستخلصة من المباحث النظرية لحل مشكلات الزمان باب جديد فتحه الامام الخميني رحمه الله، ولولا اهتمامه بفتح هذا الباب لما تجرأ احد من العلماء ـ إلاّ ما ندر ـ على فتح مثل هذا الباب امام الحوزة العلمية.

وعلى كل حال فان لهذا البحث فائدة قصوى، وقد يتكفل بحل الكثير من المشاكل في هذا المجال. فالنظام الذي شرعه لنا الباري تعالى يجب ان يستمر ويمتد إلى انٍ يتصل بظهور الامام المهدي عليه السلام.

وانطلاقاً من هذه الرؤية فإن على النظام الذي يريد المحافظة على هذه الدرجة من الثبات والديمومة ان يتسلح بمبان نظرية وفكرية كثيرة، ومن

الطبيعي ان خدمة الثورة والنظام لا تتلخص في التصدي للشؤون التنفيذية فحسب.

موضوع المصلحة لا يدخل اساساً في الاحكام الثانوية والاحكام الاولية، وانما في الاحكام الحكومية، والفقه الشيعي لا يقوم على مبنى اعتبار كشف المصالح الواقعية للاحكام دليلاً على ثبوت الحكم. اما في الفقه السني فان تشخيص المصلحة يعتبر دليلا على ثبوت الحكم، ولو لم يأت عن طريق الامارات المعتبرة، بل بأي طريق يكشف فيه العقل المصلحة الواقعية، كخبر الواحد، والآية الكريمة، والسنة العملية.

اما مبنى الفقه الشيعي الذي لم يحصل فيه تغيير حتى الآن، وهو مبنى مقبول ومسلم به، فيسري مفعول المصلحة فيه على الاحكام الحكومية فحسب، وعلى اساس الصلاحيات التي يمتلكها الفقيه.

اما الاحكام المؤقتة المبنية على المصلحة في شؤون ولاية الفقيه، فتعتبرها مسألة مفروضة، والمصلحة التي نبحثها وان كانت مشتركة بين الاحكام الدائمية والاحكام الحكومية المؤقتة، إلاّ ان الاحكام الحكومية المبنية على المصلحة تمتاز بمجموعة من الخصائص، التي تجعل المصالح التي تقوم عليها الاحكام الحكومية تختلف عن مصالح الاحكام الاولية الثابتة. ومن جملة اوجه الاختلاف هي ان المصالح في الاحكام الاولية مصالح عامة تشمل ازمنة وامكنة وظروفاً مختلفة، اما المصالح القائمة على اسس حكومية فهي مصالح متغيرة قد توجد في زمن وتنعدم في زمن آخر وتمر بادوار من الشدة والضعف، والفرق الآخر هو ان المصالح التي تقوم عليها الاحكام الاولية ـ أو الثانوية احياناً ـ هي مصالح تكشف بالامارات، والامارات هي الكاشفة لهذه الاحكام. وفي حالة وجود مصلحة في الاحكام الحكومية فهي مصالح يكشفها العقل.

يوجد هنا ثمة بحث دقيق، وهو ألا يُعدُّ العقل من الادلة المعتبرة الكاشفة؟ فإذا اتخذنا العقل ككاشف عن المصلحة في المصالح التي تقوم عليها الاحكام

الحكومية، فهو ايضا كاشف ومن جملة الادلة فيما يخص الاحكام الثابتة والمصالح الثابتة.

وهنا يتبادر إلى الاذهان سؤال عن ماهية هذا العقل القادر على الكشف عن الحكم. فيما يخص الاحكام الاولية والمصالح التي تعرض للاحكامٍ الاولية لا نبحث في هل العقل كاشف ام لا، لأن هذا الموضوع يستلزم بحثاً مطولا.

فهل باستطاعة العقل النظري الكشف عن المصالح؟ وهل يستطيع الكشف عن الحكم على اساس العقل النظري، في حالة إذا كان الحد الفاصل بين الاحكام النظرية هو الكون والعدم او الوجود وعدم الوجود، في حين ان مجال **الاحكام وهي الحكمة العملية، هي ما ينبغي وما لا ينبغي؟** استنادا إلى الرؤية الجديدة التي توصلنا لها يتبين ان هناك حلقة مفقودة بين الوجود والعدم وبين ما ينبغي وما لا ينبغي، وهناك مباحث اصولية يستطيع العقل النظري من خلالها كشف تلك الحلقة المفقودة ليتسنى له بعدئذ استنباط ما ينبغي وما لاينبغي.

وأحد هذه الموارد هو موضوع المصلحة الذي يمكن تفسيره على وجهين:

الاول: ان نحدد الحسن والقبح من خلال المصلحة؛ اي ان نعتبرهما من المصلحة، كأن نقول هذا حسن وهذا غير حسن.

الثاني: ان نفسر المصلحة على انها الفائدة؛ سواء كانت الفائدة مادية ام معنوية، وسواء كانت تلك الفائدة للدنيا ام للآخرة، واعتقد ان بعض الآيات تشير إلى كلا المعنيين، كالآية الكريمة: (وتعاونوا على البر والتقوى) فالبر هو كل ما يفيد للدنيا، والتقوى كل ما يفيد للآخرة.

ونستنتج من هذا ان مسألة الحسن والقبح إلى جانب مسألة الفائدة وعدم الفائدة تدخلان ضمن مقولة الوجود والعدم، وهي مقولة فلسفية أو مقولة نظرية، وهي ان الانسان يستطيع من خلال البراهين النظرية معرفة المفيد من المضر. وهذا بحث فلسفي دقيق يتناوله العقل النظري. فالعقل النظري يتوصل من خلال البرهان أو من خلال التجربة إلى ان هذا الشيء مفيد بالمعنى العام

لكلمة الفائدة. وإذا ثبتت فائدة الشيء، يثبت من ورائه العقل العملي والحكمة العملية مباشرة؛ اي هناك تلازم بين الحسن والفائدة. وهذا التلازم يثبت حصة المسألة، وكما ورد في بعض النصوص «بالعدل قامت السماوات والارض» وإذا ثبتت هذه المسألة كوجود، يستنبط تلقائياً التلازم بين الوجود والوجوب، من حيث ان الكون قائم على العدل، كذلك يجب وجود العدالة في حياة الانسان.

وعلى كل حال من الممكن عدم تعريف المصلحة بمعنى الحسن والقبح، بل بمعنى المفيد، من اجل ان يكون هناك مجال امام العقل النظري أو حتى التجربة.

من جملة المشكلات التي يجابهها العاملون في حقل العلوم التجريبية هي ان المسائل التجريبية مجردة من القيم؛ فحينما يبحث المتخصص في علم الميكانيك كيفية تسيير العجلات لا يلتفت إلى ما هو حسن وما هو قبيح. وإذا كان هناك من بين الاحتمالات احتمال واحد لحركة العجلات، فذلك هو الاحتمال الصحيح، اما الاحتمال الثاني أو الثالث أو العاشر فهي مغلوطة وتقدم نتائج مغلوطة. وهنا لا يكون للحسن والقبح اية اهمية لدى الميكانيكي. اما الموضوع الذي نطرحه هنا فهو يؤدي شئنا ام ابينا إلى فتح المجال امام التجربة لتحديد المصلحة وتعيين المفيد من غير المفيد.

اعتبر الاستاذ «معرفة» الشورى كامارة للاثبات وتشخيص المصلحة، ولكن يبقى امامنا ثمة سؤال وهو: ما الاساس الذي يحاول البعض اتخاذه كمبنى لاصدار آرائهم بنحو جماعي؟ وما هو الاساس الذي يسير عليه الافراد الذين تتألف منهم الجماعة لتشخيص المصلحة؟ إذا كان المعيار هو الحسن والقبح، يجب عليهم الرجوع إلى العرف؛ لان العرف هو الذي يحدد ماهية الحسن والقبح. وهذا ما عبر عنه ابن سينا بقوله: ان الآراء المحمودة (التي تمثل الحكمة العملية) اساسها القواعد العرفية. اما إذا لاحظ العالم حدوث تغيير في عرف زمانه فيجب عليه اختيار مبان وسبل اخرى لتشخيص المصلحة غير

العرف والقواعد العرفية، ومن جملة تلك المباني العقل النظري لا الحكمة العملية. العقل النظري سواء بمفهوم الاستدلال ام بالمفهوم التجريبي قادر على اثبات فائدة العمل أو ضرره. وإذا ما تمت البرهنة على مطلب ما بواسطة العقل النظري، سواء كان هذا العقل بمعنى البرهان، ام بمعنى الاستقراء اي التجربة، فلابد ان يتحقق هناك تلازم بين الفائدة والوجوب والقيمة.

هنا نستخدم الشورى كاسلوب للتخلص من معضلة تعارض الآراء، وإلاّ فان الشورى بذاتها غير كاشفة. ان مثل الشورى كمثل الاستخارة، غير انها اسلوب عملي كما هو شأن الاصول العملية لدينا؛ إذ انها تمثل مخرجاً للتخلص من معضلة تعارض الآراء. فإذا كان هناك تعارض في الآراء نلجأ إلى الشورى. اما إذا اتحد الرأي فلا ضرورة للشورى ولكن إذا واجهنا حالة اكثرية الآراء فاننا نقع مرة اخرى في ذات المعضلة الاولى.

وخلاصة الكلام هي ان المبنى في تشخيص المصلحة هو العقل بمعنييه النظري والعملي؛ والعقل النظري ببعديه البرهاني والاستقرائي اي التجريبي.

إذا كان الامر كذلك فاننا نجيب عن السؤال اعلاه بالقول: ان المصلحة تعني ما هو مفيد وليس ما هو حسن؛ لان الحسن والقبح من آثار المصلحة وليس المصلحة ذاتها. وعلى هذا الاساس حينما نريد استبدال المفيد بامر عقلائي نستبدله بالوجوب. وإذا فعلنا ذلك تبدأ عندئذ سلسلة من التقسيمات لما هو مفيد.

حينما نريد استنباط الاحكام الواقعية يمكن ان نستنبط من الادلة المصلحة الملزمة؛ اي ما لم تبلغ المصلحة حد الالزام، لا يفهم منها الوجوب، والمفسدة إذا لم تبلغ ذلك الحد لا يفهم منها الحرمة. هناك اعمال كثيرة فيها مصلحة إلاّ انها غير ملزمة، وانما تكون مستحبة. وهناك ايضاً اعمال فيها مفسدة ولكنها غير ملزمة، وانما تكون مكروهة.

عندما يرجع الفقيه إلى الادلة والامارات؛ يستنبط من الامارات كالكتاب والسنة هل هي في درجة الالزام ام لا؟ هناك نقطة اساسية وهي كيف ان الائمة

عليهم السلام كانوا يتركون امر التشخيص احياناً إلى الاصحاب. اورد فيما يلي حديثاً في باب اشتراط اذن الامام في وجوب الجهاد، وذلك ان محمد بن عبد الله السمندري جاء إلى الامام الصادق فسأله الامام: أرايتك إن خرجت إلى الجهاد فأسّرت رجلا فأعطيته الامان، وجعلت له من العقد ما جعله رسول الله للمشركين، أكانوا يفون لك به؟ فقال: لا، والله ما كانوا يفون لي به. قال: فلا تخرج. وجاء في حديث آخر ان عبد الملك بن عمرو قال للامام الصادق عليه السلام: ان الزيدية تقول ليس بيننا وبين جعفر الصادق خلاف، إلاّ انه لا يرى الجهاد. فقال الامام: اني لا ارى! بلى والله اني لا اراه، ولكني اكره ان ادع علمي إلى جهلهم)).

لاحظوا امر الجهاد الذي وقع هنا بين اهالي الديلم وقزوين، هل تتم فيه رعاية الأصول ام لا؟ حينما يرى الراوي ان الاصول لا تراعى فيه يقول له الامام ان النتيجة واضحة جدا، وهي انك يجب ان لا تشارك في مثل هذا الجهاد.

فالذي يجري باسم الجهاد هنا لا يعتبر في الحقيقة جهاداً؛ لأن للجهاد تعريفاً محددا تدخل فيه جملة من الامور التي قد لا تراعي في مثل هذه المواقف.

ان العلم بالجهاد أو عدم العلم به مؤثر في وجوب الجهاد وعدمه، هذه الرواية جاءت تحت عنوان اذن الامام؛ إلاّ اننا لا نستشف وجود أية صلة لهذه الرواية بحضور واذن الامام، وانما يدور موضوعها حول مراعاة احكام الجهاد، وعلى كل حال فان الروايات تترك احيانا امر تشخيص المصلحة للمكلف. وهذا مثال واحد من روايات كثيرة.

○ نظرا لما للمصلحة من مكانة مهمة تتلخص في نمط نظرتنا اليها على اعتبار انها جعلت اساسا لاحكام الشريعة، كيف يمكن تفسير المصلحة في الاحكام الحقوقية ووفقا للمنظور الحقوقي؟

❑ مهربور: كل الانظمة والحكومات تدير مجتمعاتها بواسطة القوانين التي تشرعها، وكل الاحكام هي في الواقع احكام حكومية، اي انها تلك القوانين التي تسنها الحكومة وتدير على اساسها شؤون المجتمع.

من الطبيعي ان كل القوانين التي تسن تأخذ بنظر الاعتبار مصلحة المجتمع والنظام، ففي الانظمة الديمقراطية القائمة على رأي الشعب توضع القوانين بالتشاور مع الشعب، وفي ضوء المصلحة التي تراها اكثرية الشعب، وهكذا تتخذ هذه القوانين طابعا الزاميا، ولكن مع اختلاف آليات التطبيق حسب اختلاف المواضع.

ومن الطبيعي ان تلك المصالح يجب ان تكون قابلة للتطبيق عادة. ولا شك في ان كل مجتمع توجد فيه مجموعة من القوانين القائمة على اصول ثابتة نسبيا؛ كأن تكون قائمة على الحقوق الطبيعية أو على الحقوق الفطرية، وعلى كل حال فان ما يبحث ويوضع وفق ذلك القانون، يقوم في الواقع على مجموعة من المصالح والمنافع العامة التي اكثر ما تعنى بالمصالح القومية.

ومحصلة كلامي في هذا المجال هي امكانية ادراك هذه المصالح وفهمها، ووضع القوانين استنادا لها، ومن المحتمل طبعا ان تكون تلك المصالح عرضة للتغيير تبعا لتغير الزمان والمكان؛ لان المصالح كانت في العهود السابقة على نحو معين ثم تبدلت إلى نحو آخر، في ضوء التغيير الذي طرأ على ظروف الزمان والمكان ومتطلبات الناس .

❍ هل يمكنكم تبيين ماهية المصلحة، مع افتراض امكانية ادراك المصالح؟

❑ د. مهربور: الاحكام التي يدار بها مجتمعنا كلها احكام حكومية. والقوانين التي ندير بها المجتمع وتتخذها المحاكم والاجهزة القضائية اساسا لحكمها، وتضعها الاجهزة الادارية قيد التنفيذ، هي قوانين لا بد وان تصادق عليها المؤسسة التشريعية؛ اي ان يصادق عليها مجلس الشورى، أو ربما جهة اخرى، فيما إذا كان امر المصادقة عليها قد فوض إلى جهة اخرى.

لا توجد لدينا احكام اجتماعية بمعزل عن هذا الاطار. ولكن موضوع البحث يتركز هنا على ما تصادق عليه المؤسسة التشريعية وينزل إلى حيز التطبيق؛ فما هو الاساس الذي تقوم عليه هذه الاحكام؟ توجد لدينا احكام وقوانين مستقاة من الشريعة الاسلامية، بغض النظر عما إذا كانت هناك حكومة اسلامية تطبقها ام لم تكن، وكان المسلمون ملزمين بالعمل بها. وقد عمدنا حالياً إلى اعطائها صبغة حكومية، واخذنا نصادق على تلك الاحكام والقوانين ونصوغها على شكل تشريعات في الحدود والقصاص والديات وغير ذلك من ابواب المعاملات، ونلزم القضاة بالعمل بها. وتوجد لدينا مجموعة اخرى من المسائل التي لم تكن لها سابقة حكم، ونريد حالياً اعطاءها هذا الطابع، فما هو الاساس الذي نسن في ضوئه مثل هذه القوانين التي لم تكن لها اية سابقة أو اساس؟

ولما كان النظام شرعياً، لابد وان يكون لها مبنىً شرعيّ؛ اي ان يجعل اساسها هو ما يصادق عليه مجلس الشورى أو ما يفتي به الولي الفقيه بصفته حاكماً. ولكن ما هو الاساس الذي تستند عليه هذه الاحكام وهذه القوانين؟ فهل تسن القوانين والاحكام على اساس المصلحة؟

لما كانت جميع الاحكام الشرعية والاوامر والنواهي تأخذ مصالح العباد بنظر الاعتبار، إذا استجد لدينا موضوع لم يكن لنا فيه حكم سابق، لكن المصلحة تقتضي وضع حكم له (اي مع اخذ المصالح العامة للناس بنظر الاعتبار؛ في اطار رؤيتنا للمنافع؛ وهي الحفاظ على دين الناس في ضوء اعتقادنا بوجود حياة اخرى غير الحياة الدنيوية، مع اخذ الجهات المختلفة بنظر الاعتبار في ضوء هذه الرؤية) يمكننا عندئذ سن القوانين والاحكام لمثل هذا الموضوع.

إذا اتخذت المصلحة وحدها كاساس لوضع الاحكام، قد يبرز امامنا اعتراض يقول: لا يوجد في الفقه الشيعي هذا العنوان الخاص. بينما يوجد هذا العنوان لدى السنة، ولديهم شروطهم الخاصة به؛ اي انهم يقولون ان المصلحة

تبيح وضع القانون. وعندما نعمل بالمصلحة ينبغي ان نقتصر على ما كان في اطار الخط العام للاسلام والمذهب، وعلى ان لا تكون مغايرة للكتاب والسنة.

وهذا ما نفعله في الوقت الحاضر على الاقل، ونحن نسن الاحكام والقوانين التي لا يوجد نهي شرعي بشأنها ولا يوجد فيها تعارض مع كليات الدين.

ومعنى هذا اننا ننظر إلى ما تتطلبه مصلحة المجتمع؛ وكل المداولات التي تجري في المؤسسات التشريعية، وفي المجلس، والمناقشات التي تجريها الحكومة ، تنصب كلها على اتخاذ التدابير الكفيلة بضمان المصلحة العامة من قبيل تخفيض الضرائب أو زيادتها، أو القيود الجمركية، أو الاذن بتصدير أو استيراد السلع والبضائع، كلها تأتي بناء على ما تقتضيه المصالح، وعلى هذا المنوال يتم وضع القوانين.

هذا المعنى عبر عنه الشهيد المرحوم اية الله محمد باقر الصدر بـ «منطقة الفراغ»، اي المواطن التي لا يوجد فيها امر أو نهي ولم يعين لها تكليف خاص، ولا منع خاص، في مثل هذه الحالات يترك الامر لنا؛ وحينما يرى المختصون ومن بايديهم زمام المباني الفقهية ان المصلحة الاجتماعية لا تتعارض مع الاحكام الشرعية، تجري عند ذلك المصادقة على تلك الآراء وتصبح على شكل قانون.

ويرى البعض اننا إذا اردنا الزام الناس بحكم قانوني فلابد من وجود الإذن الشرعي؛ اي لابد وان يكون لدينا مبنى شرعي له.

فاذا اريد سن قانون للعمل مثلا؛ وقانون العمل يمثل عادة اتفاقاً خاصاً بين العامل ورب العمل، يقومٍ على اساس ما يتفقان عليه، حيث يقدم احدهما العمل ويقدم الآخر اجورا لقاء ذلك العمل، ويمكنهما ان يوردا في عقد الاتفاق اية شروط مشروعة اخرى.

فإذا شرعت الحكومة قانوناً تفرض بموجبه على صاحب العمل الذي يريد استخدام عامل ويعقد معه اتفاقا، مراعاة بعض الامور، كأن يكون الحد الاعلى لساعات العمل ثماني ساعات، والحد الادنى للاجور هو كذا مبلغ، وعليه ان يوفر له الضمان الاجتماعي، وهو الذي يجب ان يدفع حق الضمان؛ ليتسنى للعامل الاستفادة منه لاحقا. اذن يمكن تشريع قانون يوجب على الطرفين التمسك بمفاده.

قد يقول البعض: إن الناس يجب ان يتعاملوا فيما بينهم بالتراضي والاتفاق، وإذا ما اردنا ان نفرض عليهم خلاف ما يتراضون عليه، فهذا مالم يأمر به الشرع. ولكن الملاحظ ان وضع العمل في الوقت الحاضر يختلف عما كان عليه في الماضي، فاصبحت مصلحة المجتمع والشرعية العمالية تقتضي وضع الزامات من قبل الحكومة، بحيث يكون فيها ضمان للمصلحة العامة ايضا.

ولكن إذا لم يكن هناك ترخيص، هل يمكن اساساً القيام بمثل هذا العمل ام لا؟ هذه الحالة دفعت بالحكومة في بداية الامر إلى ان تضع شرطا؛ اي ان الدولة كانت تشرع قانونا، ولكي تضفي طابعاً الزاميا على ذلك القانون كانت تشترط على من يريد الاستفادة من الخدمات العامة التي تقدمها الدولة، الالتزام بمفاد ذلك القانون.

احتدم هذا النمط من النقاش في بداية انتصار الثورة الاسلامية بين مجلس صيانة الدستور ومجلس الشورى الاسلامي، ثم عُرض الموضوع في ختام المطاف على الامام الخميني، فقال: «يمكن للحكومة ان تضع هذه الالزامات بشرط أو بدون شرط» وهكذا انتهى الامر بالمصادقة على قانون العمل.

نواجه في الوقت الحاضر موارد كثيرة من هذا القبيل، ولو اننا استطعنا حل هذه القضية، وهي إذا لم يكن هناك منع شرعي، وحتى لو لم يكن لدينا اعتبار شرعي، يمكن للولي الفقيه اصدار حكم أو فتوى تكون فيه مصلحة لعامة الناس.

في الوقت الحاضر تتوقف محاكمنا عند الاضرار المعنوية، هل تحكم بها ام لا تحكم. وسبب ذلك هو هل يوجد منع شرعي ام لا؟ لايوجد لدينا في النصوص الشرعية ما يوجب تقويماً ماليا للخسارة المعنوية التي يسببها شخص لآخر؛ كأن يسيء إلى كرامته أو يضر بسمعته. فهل يجوز الزام المعتدي في مثل هذه الحالة بدفع مبلغ من المال للمعتدى عليه ام لا؟ وبما ان هذه الموارد غير منصوصٍ عليها في الشريعة، ولا توجد لها سابقة في الاحكام، فان البعض يراها خلافاً للشرع، وهو ما ذهب اليه مجلس صيانة الدستور في بعض الحالات. وهكذا فان محاكمنا لا تحكم بمثل هذه الموارد، متذرعة بعدم وجود وجه شرعي في الحكم بالخسارة المعنوية. ومعنى هذه انه لا يوجد لدينا مثل هذا الحكم، غير ان هذا النوع من الاحكام ليس هناك ما ينفيه شرعاً، بل قد توجد بعض المعالم والمؤشرات الدالة عليه.

يبدو ان المصلحة الاجتماعية توجب في الموارد التي لا يوجد فيها ضمان مالي مباشر لمثل هذا النوع من الضرر المعنوي، ان نحدد . بناءً على ما يقبله العرف الاجتماعي وما تسير عليه المجتمعات الاخرى . مبلغاً من المال يلزم المعتدي بدفعه إلى المعتدى عليه، وعلى المحاكم ان تقضي بمثل هذه الاحكام. فهل نستطيع القيام بهذا العمل ام لا؟ هذا من الموارد التي يمكن الوصول به إلى هذه النتيجة من باب المصلحة، أو من حيث عدم وجود منع شرعي عنه، على اعتبارٍ انه يدخل ضمن منطقة الفراغ، إذا شخص ولي الامر ذلك . استناداً إلى البحث الفني الذي يجري حول هذا الموضوع ويثبت وجود هذه المصلحة . يمكنه الافتاء بمثل هذا الحكم وتشريع قانون في هذا المجال.

اما بالنسبة للاحكام الموجودة التي يوجد عليها نص من الكتاب أو من السنة أو من اي مصدر آخر، وعلى اي حال يوجد عليها نص شرعي، فهي غير خاضعة للتغيير. والمسألة المهمة هي اننا إذا اذعنّا ان الاحكام مبنية على المصالح والمفاسد، هل يمكن للانسان سبر اغوار تلك المصالح، والقول بان مصلحة ما كانت موجودة فيما مضى وقد انتفى وجودها اليوم، أو ان مصلحة

ما كانت موجودة على نحو مؤقت وليس على نحو دائم؛ اي ان الشريعة لم تحكم بدوامها؟ وليس المراد هنا الغاء حكم دائمي، وهذا ايضاً من جملة الموضوعات الجديرة بالبحث والتأمل.

○ ما هو الحد الفاصل بين الاحكام الحكومية وغير الحكومية؟ فهل الحد الفاصل بينهما هو الطابع الفردي للاحكام غير الحكومية، والطابع الاجتماعي للاحكام الحكومية؟ وإذا كان الامر كذلك فهل الطلاق مثل الارث وما شابهه، ام ان احكامها تدخل ضمن المسائل الاجتماعية، وبالتالي ضمن الاحكام الحكومية، ومتى ما تغيرت المصالح تتغير الاحكام تبعاً لها، ام لا؟

❑ معرفة: معيار الاحكام الحكومية هي المصالح، وليس معيار المسألة هو بعدها الفردي أو الاجتماعي؛ لأن الولي الفقيه له الحق إذا رأى المصلحة تقتضي ذلك ان يصدر حكماً بشأن الافراد، مثلما اصدر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حكماً بشأن سمرة بن جندب وامر بقلع النخلة واسقاط حقه فيها.

قال الامام الخميني: كان عمل الرسول هذا حكماً حكومياً، معتبراً قاعدة لا ضرر ولا ضرار في الاسلام سارية المفعول في الاحكام الحكومية. وهذا يعني ان الطابع الفردي أو الاجتماعي للاحكام لا يشكل حداً فاصلا بينها. ويمكن القول ان الحد الفاصل يتمثل في ان الاحكام الحكومية هي تلك المصالح المتعلقة برأي الفقيه؛ اي يجب على الفقيه فيما إذا رأى بأي طريق ممكن، وقد يكون احد تلك الطرق هو المشورة، ان المصلحة تقضي (سواء كانت المصلحة فردية ام اجتماعية بما تعنيه من حفظ مصالح عامة الناس) اصدار حكم، بذلك وهذا مانسميه بالحكم الحكومي.

○ هل تعتبرون بحث الطلاق مثلاً أو بحث

الحدود من جملة الاحكام الحكومية، بحيث يمكن للفقيه تغيير الحدود في ضوء المصالح التي يراها، ام لا؟ وهل الحدود من جملة الاحكام ام لا؟

❑ الشيخ معرفة: التعزيرات مرتبطة برأي الفقيه وتتوقف على المصلحة الموجودة، فلو ارتكب احد مخالفة هل يجلد امام الملأ العام أم يعاقب بعقوبة اخرى؟ طرحت هذه المسألة في اللجنة المكلفة بالمصادقة على مثل هذه القوانين، وكنت انا والاستاذ مهربور من جملة اعضائها، وافترضنا لو ان طبيباً ارتكب مخالفة في مجال مهنته الطبية، هل يمكن جلده؟ قال الفقهاء الحاضرون: ليس من المصلحة ان يجلد الطبيب، بل يجب الحكم عليه بالسجن أو بغرامة مالية. وامثال هذه القضايا يتوقف الحكم فيها على ما تقتضيه المصلحة في ذلك الزمان. إلاّ ان الحدود بشكل عام تعتبر من جملة الاحكام الثابتة. ولكن يستشف من بعض الروايات ان هذه الاحكام خاضعة للتغيير ايضاً فيما لو تطلبت المصلحة ذلك .

اما مسألة دية الذمي فهي امر ثابت، وقد ورد الحكم فيها بأن دية الكتابي؛ اليهودي أو المسيحي، هي ثمانمائة درهم، فيما إذا كانت دية المسلم عشرة الآف درهم، وحتى إذا كان القتل عمداً لا يجرى القصاص به على المسلم. ولكن توجد لدينا في هذا المجال رواية منقولة عن الامام الصادق عليه السلام وقد دققت في سندها ووجدتها صحيحة السند، ومفادها إذا كان تطبيق مثل هذه الاحكام يعكس صورة سيئة عن الاسلام، ويضر بسمعة الاسلام امام الآخرين، يجوز جعل ديةٍ الذمي كدية المسلم. ومعنى هذا ان الامام الصادق اباح تغيير الحكم استناداً إلىٍ موجبات المصلحة .واستناداً إلى هذه الراوية يمكن للفقيه تغيير الحكم حفاظا على سمعة الاسلام وما تقتضيه مصلحة الاسلام.

عُرض عليَّ في الآونة الاخيرة سؤال مفاده: هل يجوز استبدال حكم الرجم بالاعدام؟ على اعتبار ان الرجم يسيء اليوم إلى الاسلام. فكتبت في الجواب عن هذا الاستفتاء، وفي نفسي شيء من الهواجس: نعم يجوز، لاننا نفهم من

روح الشريعة ان صيانة سمعة الاسلام مصلحة لا مصلحة فوقها، وهذه المسألة في غاية الاهمية ويجب على الفقهاء مراعاتها في فتاواهم واحكامهم.

ولكن هل تنحصر المصلحة في الاحكام الحكومية فقط، ام يسري مفعولها على الاحكام غير الحكومية ايضاً، وتشمل حتى الاحكام الثابتة؟ من الطبيعي ان الاحكام لا يمكن تغييرها جذريا اما من ناحية التغيير الظاهري فلا اعتقد بوجود مانع من ذلك. لقد كان لدى فقهاء السلف اسلوب في استنباط الاحكام، والظاهر ان هذا الاسلوب قد ترك اليوم، وذلك انهم كانوا يحاولون جهد الامكان استكشاف ملاكات الاحكام. وقد حالفهم النجاح في عملهم هذا. حيث يصلون إلى حد القطع في كشف الملاك، ويوسعون أو يضيقون نطاق الاحكام حسب تلك الملاكات. اي انهم كانوا يستطيعون توسيع أو تضييق تلك الاحكام التي جاء بها الشرع على نحو مطلق. واعرض لكم فيما يلي مثالاً مختصراً. وان كان في الاختصار بتر للمطلب. وهي ان الخصال الستة المعروفة في الديات: الف دينار، أو عشرة الآف درهم، أو مئتا بقرة، أو الف رأس غنم، أو مئتا حلّة، أو مئة بعير. والقضية الموجودة هنا هي ان المئتي حلّة لم يشترط فيها ان تكون يمانية. وحتى إذا اشترط ذلك، فهي لا تتجاوز مئتي حلّة تتكون كل حلة من قطعتين من القماش، قياس كل واحدة منهما متران، اي ان مجموعهما اربعة امتار. وقد اشترط الفقهاء ان يكون القماش من اليمن، حتى إذا كانت الحلة من الكرباس العادي الذي يصنع في اليمن، وإذا كان الامر كذلك فان ثمن مائتي حلة يمانية لا يتجاوز مبلغ ستين أو سبعين الف تومان، ولنفترضه مائة الف تومان كحد اعلى، أو حتى إذا افترضنا المبلغ يساوي مائتي الف تومان. في حين ان الف دينار من الذهب تعادل قيمته ما يقارب عشرة ملايين تومان.

وهنا يتبادر هذا السؤال إلى الاذهان وهو: لماذا هذا التفاوت الفاحش من مئتي الف تومان إلى عشرة ملايين تومان، وخاصة إذا علمنا ان الخيار فيها يترك للقاتل. فهذا الامر غير مقبول من حيث الاعتبار، بل ولا يمكن ان نعرض على العالم مثل هذا القانون الذي تتفاوت فيه قيمة الانسان بين هذا المبلغ

الزهيد وذلك المبلغ الباهض. يذهب الفقهاء حالياً إلى ان هذه الخصال الستة كلها ذات اصالة، ولسنا هنا بصدد البحث في حيثيات الموضوع، ولكن عند الرجوع إلى كتاب «المختلف» للعلامة الحلي، نراه اشار إلى عدم تناسب دية الانسان بين مئتي حلة والف دينار، ثم ينقل عن ابن ابي عقيل انه قال اننا لا نعتبر الحلة ملاكا، وانما الملاك الذي نستشفه من الروايات هو الالف دينار. ثم يستنتج العلامة من ذلك ان الاشكال مرفوع، إذا اعتبرنا الملاك في الدية هو الالف دينار، واما سائر السلع فهي تقاس بهذا المبلغ وتقيم وفقاً له، ومعنى هذا اننا نقبل المئتي حلة كدية بحيث تكون قيمة كل حلة خمسة دنانير.

وهكذا استطاع فقهاء السلف التوصل بكل جرأة إلى الملاك الاصلي للحكم، وكانوا يجيبون عن الاسئلة التي تطرح عليهم استناداً إلى ذلك الملاك. ولكننا غير قادرين اليوم على الاجابة عن مثل هذه التساؤلات، وذلك لعدم توفر مثل هذا الملاك في ايدينا. وهذه قضية جديرة بالتأمل والتدبر، بل ان الفقه يجب ان يعود إلى فقه السلف الذين كانوا يحاولون اكتشاف ملاكات الاحكام، وكان بميسورهم تبعاً لاكتشاف ملاكات الاحكام تضييق أو توسيع الكثير منها، وكانت لديهم القدرة على الاجابة عن اكثر الاسئلة التي كانت تطرح عليهم في هذا المجال.

○ في ضوء كلام الشيخ معرفة الذي اشار فيه إلى ان المصلحة تمثل مبنى للاحكام، هل تؤثر نظرة الفقيه إلى المصلحة وتعريف المصلحة ونوع احاطته بمصالح النظام في استنباطه الفقهي ام لا؟ وإذا كانت مؤثرة في استنباطه الفقهي، هل يوجد ثمة مجوز شرعي للعمل بفتوى الفقيه غير المحيط بمصالح النظام ام لا؟

❑ عميد زنجاني: يقع تشخيص المصلحة على عاتق ولي الامر، لان «من يرى الحكم هو من بيده الحكم» وامر التشخيص يعود اليه. وإلا فان تشخيص

غير المحيطين بجوانب القضية لا قيمة له حتى بالنسبة لهم انفسهم، فما بالك بالاشخاص الآخرين؟

وإذا شئنا توسيع نطاق سؤالكم وقلنا لما كان تشخيص هذه المصالح مقولاً بالتشكيك، إلى اي حد يمكن اعتباره ملزماً؟ هناك اقوال لفقهاء متأخرين من امثال المرحوم السيد الخوئي والمرحوم السيد الحكيم يصرحون فيها ان تشخيص الملاكات الواقعية لا قيمة لها بالنسبة للفقيه، ولا يمكن اتخاذها كمبنى للاستنباط، والمصالح المعتبرة بالنسبة للفقيه هي المصالح التي دلت عليها الامارات الكاشفة الحجة. إذا اعتبرت المصالح الواقعية والمفاسد الواقعية ملاكات للاحكام، ان كانت هناك امارة لاثباتها يمكن للفقيه ان يفتي على اساسها. اما إذا كان التشخيص عقلياً صرفاً بدون وجود امارة اثبات، ومجرد علم بملاكات الاحكام الشرعية، لا يمكن للفقيه الافتاء على اساسها. وهذا ما سمعناه من عالمين كبيرين ادركناهما.

اما الفقهاء القدماء فقد كان المبنى لديهم ـ كما ذكر الاستاذ معرفة نقلا عن مختلف العلامة الحلي عن احد الفقهاء القدماء وهو ابن ابي عقيل ـ ان الخصال فيها اصل وفرع. فنحن نلاحظ في حد الترخيص انه: «اذا خفي الجدران فقصر، وإذا خفي الاذان فقصر». وهنا يبحث الفقهاء إذا كانت لدينا امارتان شرعيتان؛ فايهما اصل وايهما فرع؟

وهكذا الامر ايضاً فيما قيل في المسافة التي يجب فيها قصر الصلاة؛ إذ جاء في بعض الروايات ان مسيرة يوم توجب القصر في الصلاة، بينما اشترطت روايات اخرى قطع ثمانية فراسخ، ثم جرى البحث لاحقاً في اي هاتين الخصلتين اصل وايهما فرع؟

وقال الفقهاء في فتاواهم انها «مسيرة يوم»، على اعتبار ان الناس كانوا يسيرون في سفرهم ثمانية فراسخ يومياً. وإلا فان الملاك الاصلي هو ثمانية فراسخ. واما التدخل في الملاك وتغييره أو استكشافه عن غير طريق الامارة،

فهذا ما لا نستنبطه، لا من نص «المختلف» ولا من كلام ابن ابي عقيل، بالمقدار الذي نقل.

وعلى كل حال فان الكلام الذي طرحه الاستاذ معرفة، فيه تأمل ونقاش، ولكن إذا كانت لدينا تصريحات من الفقهاء في هذا المجال، فان القضية هنا تستلزمُ التوقف عندها. اي انني اريد تكرار التنبيه الذي طرحه الاخوة من قبل، وهو اننا عند بحثنا لمسألة المصلحة، نلاحظ جوانب القضية إلى حد ما. فإذا وصل البحث إلى حد ادراك ملاكات الاحكام بدونٍ الامارات الشرعية المعتبرة، اي بصورة عقلية محضة، فإذا كان هذا معتبراً ويمكن للفقيه ان يفتى على اساسه، يمكنه الافتاء على اساسه في الاحكام الحكومية، وذلك لعدمٍ وجود اشكال في اصدار الحكم الحكومي على اساسه، ولكن من الصعب جداً الافتاء على اساسه في الاحكام الحكومية، ويصفون مدى صعوبته بقولهم «دون اثباته خرط القتاد» أو يجب على الاقل التعامل معه بتأن فائق.

توجد لدينا موارد اخرى من هذا القبيل من جملتها مسألة القصر في السفر، ومسألة حد الترخص، ومسألة المضاربة التي يوجد فيها رأيان مختلفان بين الفقهاء المعاصرين. فمن جملة الفقهاء المعاصرين هناك فقيهان توفيا، يرى احدهما ان الدرهم والدينار شرط في المضاربة، ومعنى هذا ان باب المضاربة مسدود، بينما يرى الآخر وهو الامام الخميني ان الدرهم والدينار ذكرا في المضاربة لانهما يمثلان العملة التي كانت متداولة حينذاك، وإلا فالمضاربة جائزة بأية عملة اخرى. وتوجد هناك موارد مشابهة كثيرة. ولكن هل يجب استكشاف هذه الملاكات بالامارات الشرعية، ام بالتشخيص العقلي؟ وهل المقصود بالعقل هو العقل العملي، ام العقل النظري والعملي بمعناه الجامع. وهذا القدر من التسامح ينبغي التعامل معه بدقة.

اما ان يكون تشخيص الملاكات والمصالح والمفاسد في الاحكام الحكومية خاضعاً للعقل فهذا امر لاشك فيه، بل امر لابد منه، استناداً إلى موازيننا الفقهية، وبناءً على القبول بولاية الفقيه، وهو امر واضح ولا يمكن اجتنابه.

غاية ما في الامر انني اعرف المصلحة على انها الفائدة وعدمها؛ اي ان المصلحة من مقولة الحقائق، وليس من الامور الاعتبارية، سواء الصرفة منها ام الانتزاعية. والمصلحة من مقولة الوجود وعدمه، والفائدة وعدم الفائدة، والمفسدة تعنى بما هو مضر وما هو غير مضر. وفي فلسفة الاحكام الحكومية فان ما اعتبرته الشريعه كمصلحة آمره وملزمة قد يفقد في بعض الشروط تلك المصلحة، وإذا فقدت المصلحة فلا يعني ذلك زوال الحكم الشرعي، بل الحكم الشرعي موجود ولكن يؤذن للحاكم برفع الصفة الالزامية عنه مؤقتاً. أو على العكس إذا كانت الشريعة ترى في عمل ما أو في حكم ما مفسدة وهذه المفسدة توجب الحكم الابدي، ولكن إذا رأى الفقيه الذي بيده الحكم عدم وجود هذه المفسدة في زماننا وفي ظروفنا الحالية، فهذا التشخيص لا يلغي الحكم الاولي، وانما يوجب احلال حكم حكومي محله.

اريد تلخيص الكلام بالقول: إن المصلحة بما تعنيه من الفائدة وعدمها تقع على ثلاثة معان:

الاول: فيما يخص الاحكام الاولية، التي اوجبها الشارع على اساس المصالح الملزمة، وحرمها على اساس المفاسد الملزمة، وفي مثل هذه الحالة يجوز للفقيه الذي بيده الحكم الاولي اسقاط صفة الالزام عن الأمر، أو اسقاط حالة الالزام عن النهي، فيما إذا رأى زوال المصلحة أو زوال المفسدة.

الثاني: في حالة التزاحم، لمّا كان المبنى في التشخيص في باب التزاحم هو العقل، يمكننا هنا استخدام التعادل والترجيح في حالة تعارض الاحكام، التي تعني في الحقيقة تعارض ملاكات ومصالح ومفاسد الاحكام.

الثالث: فيما لانص فيه، وفي هذا المجال يكون باب المصلحة مفتوحاً على مصراعيه. ولكن في الحالتين الاولى والثانية لاشك ان مقتضى العمل بالمصلحة، هو مقتضى ادلة ولاية الفقيه. وفي حالة ((ما لا نص فيه)) توجد شبهة اشار اليها الاستاذ مهربور في قوله: اننا نواجه مشكلة في ((ما لا نص فيه)) وهي، هل بامكاننا جعل احكام الزامية وجوبية، أو تحريمية في ((ما لا نص فيه)) ام لا؟

يستفاد من بعض الآيات القرانية والروايات ان الانسان ينبغي ان لا يوجب على نفسه ما لم يوجبه عليه الله، ولا يحرم على نفسه ما لم يحرمه عليه؛ بل وردت آيات عديدة في ذم من يحللون ويحرمون الاحكام بايديهم ثم ينسبون ذلك إلى الله. ومن البديهي ان هذا المعنى يدخل في «ما لا نص فيه». وإلاّ فان الذين فعلوا ذلك لم يكن عملهم اجتهادا في مقابل النص.

والشبهة المثارة امامنا هي: هل يجوز تقييد حرية الناس وامرهم بالفعل أو عدم الفعل، أو اصدار احكام بالوجوب أو التحريم، حتى فيما تقتضيه المصلحة في الاحكام الحكومية، في المجال الذي تركت الشريعة الحرية فيه للناس في ان يفعلوا أو لا يفعلوا، ام لا يجوز جعل مثل هذه الاحكام؟

ورد في نهج البلاغة: «ان الله سكت عن اشياء لا لغفلة ولا نسيان فلا تتكلفوها». ألا تشير عبارة «لا تتكلفوها» إلى المنع عن جعل الاحكام ـ وان كانت حكومية ـ في المجال الذي لا نص فيه، وهو موضوع فيه نقاش؟

رأيي الشخصي هو ان هذه الآيات والروايات يمكن حملها على انها لا تقصد مجال «ما لانص فيه»، الا ان هذا المعنى فيه نقاش.

نستنتج من هذا ان المصلحة يمكن تشخيصها في ثلاثة موارد: الاول في مورد الملاكات والمصالح والمفاسد الواقعية للاحكام التي تفضي إلى جعل الاحكام الحكومية،والثاني في مورد تزاحم الاحكام، والثالث في مورد ما لانص فيه.

○ الاستاذ معرفة، اشرتم في كلامكم إلى ان الاحكام الحكومية التي توضع على اساس المصلحة هي احكام اولية، واكدتم في كلامكم الان ان الفقيه يستطيع التعرف على اساس المصالح حتى في الاحكام الاولية اي الاحكام ذات المصالح الثابتة، والسؤال هو: هل الموارد التي يتصرف بها ينظر اليها كأحكام اولية ام ثانوية؟ والسؤال الثاني هو: اين ثوابت الشريعة التي تعتبر الشريعة المقدسة بوجودها شريعة خالدة،

إذا كنتم تعتبرون الاحكام الحكومية اولية وخاضعة للتغيير؟

❑ معرفة: التدخل في الاحكام الشرعية لتضييق أو توسيع نطاقها، أو التغييرات الطفيفة التي تجرى عليها، يجب احتسابها ضمن الاحكام الثانوية؛ كقضية الرجم أو دية الذمي، فهذه من جملة الاحكام الثانوية؛ اي انها غير المصلحة التي تكون في الاحكام الحكومية. وفي باب الأحكام الحكومية نعتبرها من جملة الاحكام الاولية، لكننا نعتبر مثل هذه الموارد من جملة الاحكام الثانوية؛ ولهذا فهي لا تصاغ على شكل قانون، خلافا للاحكام الحكومية التي يمكن جعلها على شكل قانون. ومن الطبيعي ان هذا القانون يتعلق بنفس تلك المصلحة المستهدفة في نص القانون.

○ السؤال الثاني هو: بما انكم تعتبرون الاحكام الحكومية حكما اوليا، وان هذا الحكم الاولي خاضع للتغير تبعا لتغير المصلحة، فاين هي ثوابت الشريعة؟ واستنادا إلى اي محاور الشريعة يكون الدين ابديا؟

❑ معرفة: ذكرنا في نفس المقالة ان الشريعة إذا كانت اخذت بنظر الاعتبار مسبقاً مصالح معينة، ووضعت الاحكام بناء على تلك المصالح، فبما ان الاحكام ذات صفة ابدية، كذلك المصالح التي تكشف هي الاخرى ابدية، وهكذا تبقى الاحكام غير خاضعة للتغيير، وقد اوردت بعض الامثلة على ذلك. الا في الحالات التي يكشف فيها الفقيه من النصوص، كالمثال الذي اشرت اليه في موضوع الدية، فانا لم اقل ان العقل هو الذي كشف هذا المطلب، وانما استخلصناه من روايات منقولة عن امير المؤمنين (ع) في هذا المجال؛ حيث يفهم منها ان الملاك الاصلي في الدية هو الالف دينار، وإذا توصل الفقيه إلى كشف هذا الملاك، يستطيع في ضوئه تغيير قيمة الدية بكذا مبلغ.

وهذا لا يعني ان الاحكام الثابتة قابلة للتغيير؛ بل معناه الكشف عن ان مثل هذه الاحكام كانت موجودة منذ البداية، وليس معناه اننا نقرر لمصلحة موجودة

حاليا ان الحكم الاولي للدية مثلا كان الف دينار. هذا ليس من باب المصلحة وانما من باب كشف الملاك؛ اي ان الفقيه يكتشف الملاك الاولي للحكم الذي يعطي الاصالة للدينار، ثم يقول ان هذا المعنى موجود في رواية عن الرسول (ص) وهي انه «وضع لاهل الحلل الحلة» لانهم لم تكن لديهم اموال. ولهذا قال: ادفعوا مما يتوفر لديكم. وإلاّ فاننا لا نغيّر حكم الله لاجل المصلحة. وهذا ليس تغييرا.

إذا كان من المقرر اجراء تغييرات صورية طفيفة على جوانب بعض الاحكام وليس على ماهيتها، فذلك يعني وجود مصلحة مؤقتة ويجب اعتبار ذلك حكماً ثانوياً. ولم نقل قط ان الفقيه يستطيع تغيير الاحكام الثابتة.

○ الاستاذ مهربور، نظراً لما لديكم من معرفة بمجمع تشخيص المصلحة، ما هي الاساليب الكفيلة بالتوصل إلى معرفة مصلحة النظام؟ وهل يعتبر مجمع تشخيص المصلحة مؤسسة تشريعية، ام تقتصر مهمته على تشخيص الموضوع؟ وما هي مكانة هذا المجمع؟

❑ مهربور: سبق لي وان كتبت عن مجمع تشخيص المصلحة وظروف تأسيسه ومرتبته، كما تنص المادة ١١٢ من الدستور، ان تشخيص المصلحة هو الذي يقود إلى وضع قانون ما بناءً على تلك المصلحة؛ اي انه هو الذي ينزل إلى حيز التطبيق الاحكام الحكومية التي يراد لها ان تصاغ على شكل قانون ويجري تطبيقها في الواقع العملي.

لا يعتبر مجلس تشخيص المصلحة في الوقت الحاضر وكما ينص الدستور مؤسسة تشريعية؛ لاننا لا يوجد لدينا في الدستور اكثر من جهتين تشريعيتين؛ الاولى هي مجلس الشورى الاسلامي، والثانية هي الرجوع إلى الرأي العام أو الاستفتاء. واشير إلى ان بعض الجهات أو المؤسسات هي التي تصادق على انظمتها الداخلية أو اسلوب انتخاب اعضائها؛ كمجلس الخبراء، أو مجمع

تشخيص المصلحة، وهذا بطبيعة الحال لا يعتبر تشريعاً بالمعنى المتداول للكلمة. وكما ذكرت فان المصدرين الوحيدين للتشريع هما: مجلس الشورى الاسلامي، والرجوع إلى آراء الشعب من خلال الاستفتاء العام، وهو مالم يحصل حتى الآن بشأن القوانين العادية، وحصل بشأن الدستور نفسه، وبشأن التعديل الذي اجري عليه.

اما بالنسبة إلى مجلس الشورى الاسلامي فقد بين الدستور الكيفية التي يجب عليه العمل بها لوضع القوانين بصفته السلطة التشريعية في البلاد. إلاّ ان الامر يختلف بالنسبة إلى مجمع تشخيص المصلحة. والتعليمات التي اصدرها الامام الخميني عند اعادة النظر في الدستور، وامر فيها بادخال مجمع تشخيص المصلحة ضمن الدستور، استدرك عليها بالقول: بحيث لا يكون هذا المجمع كسلطة في عرض السلطات الاخرى. اذن لا يعتبر مجمع تشخيص المصلحة سلطة تشريعية إلى جانب مجلس الشورى.

اساس القضية هو حينما تتم المصادقة على قانون في مجلس الشورى لابد وان النواب ياخذون بنظر الاعتبار المصالح التي يرمي اليها ذلك القانون، وان لا يكون في ذلك خلاف للاحكام الشرعية. وهذا التكليف ملقى على عاتق النواب. ثم ياتي الدور بعد ذلك إلى مجلس صيانة الدستور الذي يمحص القانون المصادق عليه في مجلس الشورى، بحيث لا تكون فيه مخالفة لمبادئ الدستور، ولا تعد للموازين الشرعية. وينهض مجلس صيانة الدستور بهذه المهمة عن طريق الفقهاء والحقوقيين الموجودين فيه، والذين يعملون وفقاً للموازين الشرعية وفي ضوء ما ينص عليه الدستور. وقد يرى هذا المجلس احياناً ان هذا القانون أو ذاك مغاير للشرع، فيعاد إلى مجلس الشورى الذي يجب عليه اعادة النظر فيه وتعديله، بحيث يصادق عليه مجلس صيانة الدستور ولا يعتبره مغايراً للشرع. وحين ذاك يتخذ ذلك القانون صيغته الرسمية القطعية ويصبح صالحاً للابلاغ والتطبيق.

في بعض الاحيان يرى مجلس صيانة الدستور ان ما صادق عليه مجلس الشورى مغايرٌ للموازين الشرعية، ويعيده اليه، وربما كان اعتقاد مجلس الشورى ان ما صادق عليه ينسجم ومصالح النظام، وتغييره يتعارض مع مصالح النظام. وهنا ياتي دور مجمع تشخيص المصلحة ليرى هل الرأي الاصوب هذا ام ذاك. من المفترض ابتداءً طبعاً ان مجلس صيانة الدستور قد اخذ هذه الجوانب بنظر الاعتبار، واعلن في ضوء ذلك انسجام أو تعارض ذلك القانون مع الشرع أو مع الدستور. وعلى كل حال فان الامور التي حصلت ـ واعتقد ان الكثيرين من الناس على علم بها، وقد كتبنا عنها في وقتها بالتفصيل ـ ادت إلى تعيين جماعة اخرى وهي مجمع تشخيص المصلحة، مهمتها البت فيما يقع من اختلاف بين مجلس الشورى ومجلس صيانة الدستور، على الرغم من تاكيد الامام الخميني على ان الامور يجب ان لا تصل ـ جهد الامكان ـ إلى ايجاد جهة اعلى من مجلس صيانة الدستور تقوم بتشخيص المصلحة؛ على اعتبار ان مجلس صيانة الدستور يصدر رايه بعد ان ياخذ المصلحة والجوانب الاخرى بنظر الاعتبار، لان هذا المجلس مؤلف من مجتهدين عارفين بمقتضيات الزمان كما ينص الدستور. اذكر على سبيل المثال من جملة القوانين الجديدة قانون العقوبات الاسلامية الذي تمت المصادقة عليه في عام ١٣٧٠ش (١٩٩١م) في اللجنة القضائية في مجلس الشورى، حيث نصت المادة الخامسة منه بالنسبة إلى مجال تطبيق الاحكام الجزائية للجمهورية الاسلامية الايرانية انها تشمل كل ايراني وكل اجنبي يرتكب هذه الاعمال في ايران، وفي بعض الحالات حتى خارج ايران، يجب ان يحاكم ويعاقب وفق القوانين الجزائية للجمهورية الاسلامية. اما بشأن غير الايراني الذي يرتكب جرائم خارج ايران، فقد نصت على ان هذه القوانين تشمل فقط الجرائم الموجهة ضد حكومة وبلاد ونظام الجمهورية الاسلامية، وحالة واحدة أو حالتين من حالات التزوير وما شابه ذلك، ولا تشمل سائر الجرائم الاخرى؛ فلو ان اجنبياً سرق أو قتل أو اقترف اية جريمة اخرى في بلد اجنبي، فهو في مفهوم هذه المادة غير مشمول بالقوانين

الجزائية للجمهورية الاسلامية. ومعنى ذلك انه إذا دخل بلادنا فان قوانيننا لا تسمح لنا بالقبض عليه ومعاقبته. وقد اعتبر مجلس صيانة الدستور هذه المادة مغايرة للشرع الاسلامي، وذلك لان قوانين الجمهورية الاسلامية هي قوانين الاسلام، ونحن لا نستطيع تحديد قوانين الاسلام بقيود الزمان والمكان.

وعلى هذا الاساس فان القاتل الذي يرتكب جريمةً في اي مكان في العالم ويدخل إلى بلدنا ونعثر عليه ننظر في قضيته ونعاقبه وفقاً لقوانيننا الاسلامية. وكان البحث يتركز في هذا الموضوع على ان تحديد مثل هذا الصلاحيات والمجالات مغاير للموازين الشرعية. وكان رد مجلس الشورى الاسلامي اننا إذا اردنا استحصال موافقة مجلس صيانة الدستور وقلنا على نحو مطلق ان كل من يرتكب جريمة فنحن مخولون على اساس قوانيننا في النظر في قضيته ومعاقبته، فان مثل هذا القانون لا يتماشى مع مصلحة النظام. فقد يكون في الامر تعارض؛ لان العمل الذي تعتبره بعض الدول جريمة كتعدد الزوجات لا نعتبره نحن جريمة. فتعدد الزوجات يعتبر في بعض البلدان جريمة يعاقبون عليها. وعلى كل الاحوال فهذا نظام دوليٌ يقوم على اسس اخرى. وإذا اردنا مخالفته فان الامور تنتهي بضررنا وخلافاً لمصلحتنا. وعندما طرحت هذه القضية على مجمع تشخيص المصلحة وافق على رأي مجلس الشورى، ورای ان المصلحة تستلزم درج هذا التقييد في المادة الخامسة، وعدم تركه على اطلاقه. وهذا من جملة المهام التي ينهض بها مجمع تشخيص المصلحة. اما ان يبادر هذا المجلس إلى اتخاذ قرار تكون له صفة قانونية، فهذه الموارد محدودة ولا تصدق عليها صفة المهمة التشريعية؛ لانه ورد في الفقرة الثامنة من المادة ١١٠ من الدستور ان من صلاحيات القائد البت في المعضلات التي تستعصي على الحل بالطرق العادية. فإذا عرضت مشكلة عويصة بين المجلس والسلطة التشريعية، ترفع اليه للبت فيها. وحل مثل هذه الموارد من صلاحيات مجمع تشخيص مصلحة النظام الذي يتسنى له التدخل واتخاذ القرار المناسب، وهنا يمكن القول ان قرار المجمع يتخذ صفة قانونية. ولعل الاصوب ان يقال ان ذلك

هو قرار القائد ولكنه جاء على هيئة المصادقة من قبل مجمع تشخيص المصلحة. وخلاصة القول هي ان مجمع تشخيص المصلحة ليس جهة تشريعية.

❑ عميد زنجاني: استأذن من الاستاذ مهربور واقول: كما تعلمون ان الاستاذ مهربور كان عضواً سابقاً في مجلس صيانة الدستور، والرأي الذي تفضل بطرحه هو رأي حقوقي. ولكن يوجد راي حقوقي آخر وهو ان دستورنا لم يقدم اي تعريف للقانون. فما هو القانون؟ هو يقول بعدم وجود اكثر من جهتين لتشريع القوانين؛ مجلس الشورى، والاستفتاء العام. فمن اين جاء بهذا الرأي؟ مع العلم ان القانون لم يطرح له تعريف معين. فالقانون هو عبارة عن القرارات الواجبة التنفيذ، ومن الطبيعي ان ما يصادق عليه مجمع تشخيص المصلحة يصبح واجب التنفيذ. وهذا يعني ان مجمع تشخيص المصلحة جهة تشريعية ايضاً. واوضّح ذلك بالقول ان الاستاذ نفسه ذكر احد موارد ذلك حين اشار إلى معضلات النظام؛ فمعضلات النظام لا يحلها مجلس الشورى، ولا الاستفتاء العام، وانما يجري البت فيها من قبل مجمع تشخيص مصلحة النظام بتأييد من القائد. اذن فهو جهة تشريعية. هذا اولاً. وثانياً: حتى في حالة بروز اختلاف بين مجلس صيانة الدستور ومجلس الشورى، فان بامكان مجمع تشخيص المصلحة، في ضوء القرار الاخير، اجراء تغييرات في قرارات المجلس احياناً لغرض استحصال موافقة مجلس صيانة الدستور. أي ان المجمع قادر حتى على اجراء تغييرات في قرارات مجلس الشورى وجعلها على شكل قانون. ومعنى هذا ان هناك من الناحية الحقوقية رأياً آخر، وهو ان مجمع تشخيص مصلحة النظام يمكن النظر اليه كجهة تشريعية، سواء فيما يخص معضلات النظام ام فيما يتعلق بالاختلافات التي تبرز بين مجلس الشورى الاسلامي ومجلس صيانة الدستور. واؤكد ايضاً ان القانون لا يوجد له تعريف في دستورنا، ولا يوجد هناك ما يثبت ان القانون هو عبارة عما يتخذه مجلس الشورى من قرارات أو ماتتم المصادقة عليه عبر الاستفتاء العام. وهذا معناه ان مجمع تشخيص المصلحة يمكن اعتباره جهة تشريعية ايضاً.

منهج اكتشاف الملاك
وأثره في تغير الأحكام

الشيخ سعيد رحيميان*

* باحث من الحوزة العلمية. نقد ونظر، ع ٥، قضايا اسلامية معاصرة، ع ٩ ـ ١٠.
ترجمة حيدر نجف.

الهدف الذي تطمح إليه هذه المقالة هو دراسة دور ملاك الأحكام، وسبل اكتشافها في الفقه، وعلاقة ذلك بما يمكن أن يسمى «فاعلية الفقه»، ومناقشة الصلة بين هذا البحث وبين مقتضيات الزمان والمكان. فهذه الدراسة تنطوي بالتالي على مناقشة دور الزمان والمكان في الاجتهاد الفقهي. وقد حاولنا تقديم الشواهد والنظريات الفقهية في هذا البحث من آراء الإمام الخميني، كما اعتمدنا على نظريات صاحب الجواهر (باعتبار إنجازه نموذجاً للفقه الشيعي الأصيل حسب تعبير الامام الخميني) واستندنا أيضاً على طروحات بعض الشخصيات البارزة الأخرى.

إن موضوع ملاك الأحكام وتنقيح المناط، أحد عدة بحوث مهمة، لم تأخذ للأسف مكانتها المناسبة في علم أصول الفقه (ومن هذه البحوث أيضاً موضوع الاستقراء والعرف وغيرها) ومع ذلك يبقى هذا البحث دقيقاً ومعقداً لقربه من منهج القياس الفقهي عند أهل السنة.

وبالطبع لا تهدف هذه الدراسة تقديم وجهه نظر نهائية في هذا الباب، أو طرح بحث اجتهادي مستوعب لكافة نواحي الموضوع، وإنما القصد من هذه السطور هو:

١. دراسة الأسس الكلامية والفقهية للقول بالمناط، وإمكانية التوفر على مناطات

لبعض الاحكام.

٢. التعمّق في المبادئ التصوريّة للبحث.

٣. تقرير بعض سبل اكتشاف المناط سواء عن طريق النص أو غير النص.

٤. مناقشة حيثيات تغيّر الأحكام بتأثير ملاكات الأحكام على امتداد الأزمنة والأمكنة المختلفة، ومحاولة توضيح هذه الحيثيات (خصوصاً بالاستناد الى الآراء الفقهية للإمام الخميني).

دور المبادئ الفلسفية والكلامية والمنهجية المعرفية في استنباط الأحكام:

لا نزعم أن كل معارف الفقيه وعلومه القبلية والبشرية لابد أن تؤثر في اجتهاده، وإذا تغيّرت هذه العلوم فلابد أن يؤثر هذا التغيير على اجتهاده واستنباطه للاحكام، وإنما الكلامٍ عن علاقة جزء من العلوم والقبليات بالاستنتاجات الفقهية للفقيه وغالبا ما تتوزع هذه القبليات على ثلاثة مجالات رئيسية هي: المنهجية المعرفية، والفلسفة، والكلام. وسنحاول فيما يلي تقديم مصاديق لكل واحدة من هذه المجالات:

أ. في مجال المنهج المعرفي، أو المنهجية المعرفية، إذا كان الفقيه من القائلين بحجية الاستقراء وما يتمخض عنه من علم عادي أو ظن اطمئناني، وكان يرى أن الاستقراء وضمنٍ شروط خاصة لابد ان ينتج مثل هذا الظن (العلم العادي)، فإنه فضلاً عن استخدام الاستقراء في العلوم الطبيعية والتجريبية والاستنتاجات الفلسفية[١]، سيستخدمه في الفقه أيضاً، وفي استنباط الخطوط العامة للشريعة والقواعد الفقهية في الأبواب المختلفة.

ب. وعلى صعيد الفلسفة، يمكن القول: إن فهم المجتهد لمبدأ الفردية (أصالة الفرد) أو الاجتماع (أصالة المجتمع) له تأثيره في فهمه للأحاديث والروايات[٢]. فالفقيه الذي يرى المجتمع حالة اعتبارية لا حكم لها ولا اعتبار في نظر الشارعٍ، ويرىٍ الإسلام دين «الفردية»، فإنه بالطبع سيرى قاعدة «لا ضرر» مثلا، نافية للضرر عن الفرد وحسب، ولن يترقب من النصوص تقديم حلول للمشكلات الاجتماعية. وسنرى لاحقاً أن منهج العلامة محمد حسين الطباطبائي في موضوع الفطرة، يدفعه الى اعتبار «بناء العقلاء» حجيته ذاتية ولا يحتاج الى كاشفية رضا المعصوم[٣].

كما أن الفقيه الذي يعتقد باعتبارية الأحكام (بمعنى أنه يرى وجود الأحكام وعدمها وسعتها وضيقها وباقي شرائطها كأصلها اعتبارية وحصيلة تعاقد العقلاء) فلن يتردد في القول بصحة «الشرط المتأخّر».

جـ. وعلى صعيد علم الكلام[٤] وتأثيره في ملاك الأحكام، يجب القول: إن هذا التأثير منوط بالقول بالحسن والقبح العقليين، والاعتقاد بوجود المصلحة في ذات الأفعال وفيما وراء الأحكام (وليس في الاحكام فقط). كما أن فهمنا لخاتمية النبوة وأسبابها يمكن أن ينتهي بنا الى نتائج مهمة وعميقة بخصوص فهمنا للاسلام وعلاقته بتغيّرات الزمان والمكان، وسر خلود الدين الحنيف في ظل مبدأ الاجتهاد[٥].

وفي إطار علم الكلام الجديد هناك عدة مدارات للبحث يمكن أن تكون ذات تأثير في كيفية استنباط الأحكام، ومن هذه المدارات:

١. هل المطلوب من الدين تقديم علامات رئيسية لهداية البشر، والتأشير على الأهداف الكلية للقيم التي ينبغي أن تسود المجتمع، أم المطلوب منه ضمان حياة أخلاقية وسكينة روحية واستقرار وكمال معنوي فردي، أم التطرّق الى كل التفاصيل في حياة البشر (حتى لو كان بإمكانهم التوصل إليها بعقولهم وعلومهم)؟

٢. هل يقدّم الدين الأنظمة الخاصة به على الأصعدة المختلفة كافة؟ أي هل الدين وتبعاً لهدفه الرئيسي (الهداية) يبادر الى تقديم الأنظمه في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وغيرها من المجالات ذات العلاقة بمفهوم الهداية، ويرسم الخطوط العامة في الحياة الفردية والاجتماعية للبشر من أجل هدايتهم الى الهدف الأسمى من دون جمود على شكل ثابت في الحياة؟ وإنما ترك الإسلام «منطقة فراغ» واسعة في الكثير من الأمور. وسنرى أن بعض الاستجابات لمتغيّرات الزمان والمكان لا يمكن أن تفهم إلاّ في إطار هذه الرؤية.

٣. من ناحية أخرى، هل يعتمد الدين في معالجة معضلات المجتمع والحياة، على الحد الأكثر والدرجة العليا من الحلول، أم أنه يقتصر على الحد الأدنى منها، أم أنه في الشؤون ذات الصلة بهداية الانسان يعتمد الحد الأكثر، بينما يكتفي في شؤون أخرى بالحد الأدنى؟

٤. هل الدين في أحكامه ميّال الى المحتوى والمضمون أم نازع صوب الشكل والقالب[٦]؟ وبعبارة أخرى هل الدين على استعداد للتخلّي عن شكل الأحكام بشرط الحفاظ على غايتها ومحتواها (والبحث هنا في غير العبادات) أم أنه يغض الطرف عن غاية الأحكام شريطة بقاء ظاهرها وشكلها الخارجي، ومثال ذلك ما يقول به بعض الفقهاء في باب «الحيل الشرعية» حيث تُختلق الحيل لتبرير الربا أو عدم دفع الخمس ... الخ. أم أن الدين يقول بأصالة الشكل والمحتوى في نفس الوقت وعلى أساس ضوابط معينة؟ وسوف نرى أن طبيعة الجواب على كل واحد من هذه الاسئلة ذات تأثير في موضوع الملاك، وفي موضوع تغيير الأحكام.

٥. المسألة الأخرى مسألة الغاية والوسيلة، وقيمة كل منهما في الرؤية الاسلامية. فهل الأصالة في نظر الاسلام، هي أصالة للوصول الى غايات الأحكام الفقهية (على افتراض معرفتها) وبأي وسيلة كانت، أم أن الإسلام يؤمن بأصالة الوسيلة وقداستها أيضاً؟ ثم هل درجة قداسة الوسيلة الى حد ينبغي معه الالتزام بهذه القداسة والنزاهة حتى لو أدّى ذلك الى التضحية بالهدف (لو أمكن طبعاً افتراض مثل هذه الحالة) [٧]؟ وهل يمكن القول: إن لكل حالة إجابتها الخاصة، وإن الجواب الصحيح يحتاج الى معرفة بمباحث الأهم والمهم ومقدّمات الواجبات، والقدرة على تشخيص الأهم من بين الغاية والوسيلة؟ وهنا يبدو من المفيد مقارنة أي إجابة تطرح عن هذه الاسئلة مع بحوث فتح الذرائع وسد الذرائع ومباحث الاستحسان لدى أهل السنة.

المصلحة أو المفسدة التي تقف وراء الحكم الشرعي، وتؤدي الى صدوره، تسمى في الفقه «علة الحكم» [8]، فالحكم يدور مدارها. فالإسكار مثلاً أو القابلية النوعية على الإسكار هي علة تحريم الخمر.

أما الفوائد والنتائج المترتبة على الحكم أو التي يُتوقّع تمخُّضها عنه، فهي في الواقع «الحكمة من الحكم» ولا يدور الحكم بمدارها. فقد يكون شيء ما من وجهة نظرنا سبباً في حصول ذات الفوائد التي يهدف إليها الشارع من حكمٍ معين، ولكن الشارع لم يشأ على كل حال الوصول الى أهدافه بأية وسيلة كانت، وإنما نراه يؤكد على الطريق الخاص الذي يرسمه للناس، فمثلاً توفير الأمن واحترام أموال الناس وممتلكاتهم المؤدي الى سعة العيش ورفاه المجتمع، يُعدُّ الحكمة من قواعد تشريعية تقول: إن الناس مسلّطون على أموالهم، أو لا ضرر ولا ضرار.

علة الحكم

«تنقيح المناط» [9] أو «اكتشاف الملاك» هو في الحقيقة عمليات خاصة لاكتشاف علة الحكم، فلو حصل لنا العلم بعلة الحكم بصورة جزمية أو عن طريق العلم العادي، ستكون هذه العلة حجةً يمكن تعميمها على الحالات المشابهة (كالقياس المنصوص العلة).

أما «الحكمة من الحكم» فهي تبيين لفلسفة الحكم والفوائد المحتملة أو القطعية المترتبة عليه والتي يستطيع الانسان اكتشافها بذهنه، من دون أن يكون لديه قصد بتعميمها على حالات أخرى.

ومن جهة ما، تنقسم علة الحكم الى قسمين:

أ ـ العلة الثبوتية، وتمثّل المصالح والغايات المترتبة على الحكم في عالم الواقع الأرضي، وفي اللوح المحفوظ والعلم الإلهي، وهي المصالح التي وضع

الشارع حكمه على ضوئها، وقد يكون البشر جهلاء بها تماماً. ومثال ذلك تمتين روح المحافظة والالتزام والاعتزاز بالوقار والعقل[10]، كعلة لتحريم الخمر.

ب ـ العلة الاثباتية، وهي العلامة أو المعرّف الذي وضعه الشارع المقدس للناس ليعرفوا تحقق الحكم بمجرد ملاحظتهم تحقق هذه العلامة. وبعبارة أخرى فإن العلة الإثباتية هي الصفة التي توصّل إليها المجتهد، والتي تكشف بشكل قاطع حاسم عن الحكم المترتّب عليها. ولذلك فهي تؤدي الى سريان الحكم على الحالات المشابهة في عملية الاستنباط[11].

وإذا استطاع المجتهد معرفة الغاية الحقيقية من الحكم والعلة الثبوتية له من وجهة نظر الشارع، أو استطاع معرفة العلامة التي وضعها الشارع للحكم (العلة الاثباتية)، وعلم أنه في حالة خاصة معينة (بعد كسر وانكسار المصالح والمفاسد) تسببت غاية معينة في وضع الحكم، أو تلازمت علة أو علامة مع الحكم، وعلم أيضاً أن هذه المصلحة أو الغاية أو العلة أو العلامة يمكن أن تتحقق كذلك في حالة أخرى، فإن بإمكانه تعميم الحكم على تلك الحالة الأخرى.

ولكن كما مرَّ بنا فإن الأمر بالنسبة لـ«الحكمة من الحكم» ليس كذلك. فمثلاً لو كانت الحكمة والفائدة من التزام العدّة بالنسبة للمُطلّقة، الحيلولة دون اختلاط المياه والانساب، فهذا لا يعني إمكانية إلغاء العدّة حينما نتيقّن أن مثل هذا الاختلاط لن يحصل (كأن يكون الزوجان مفترقين عن بعضها لمدة سنة كاملة قبل الطلاق)، ذلك أن المفترض هو أننا لا نحيط بكل مصالح وفوائد وأبعاد الحكم الشرعي. فضلاً عن أن الأحكام الدينية وضعت بحسب المصالح النوعية والالتزامات الاحتياطية، وقد يؤدي ترك بعض الأفراد للحكم إلى إلغاء لكل المصلحة، كما سيأتي في موضوع علة التشريع وعلة التعميم[12].

النقطة الأخرى التي ينبغي الاشارة إليها هي أن السبب والعلة في الفقه هي نفسها العلامة والمعرِّف للحكم الشرعي. يقول الشهيد في القواعد[13]:

«السبب كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل على كونه معرفاً لاثبات حكم شرعي، بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم».

ويعرفه الغزالي في المستصفى بالنحو التالي: «ما أضاف الشرع الحكم إليه وأناطه به ونصبه علامة عليه[١٤]». وقال في موضع آخر: «العلة الشرعية علامة وأمارة لا يوجب الحكم بذاتها انما معنى كونها علة نصب الشارع إياها علامة وذلك وضع من الشارع»[١٥].

ولكن بما أنه من الممكن أن يكون للمعرِّف تناسب مع معرَّفه، حتى لو كان هذا التناسب غير واضح بالنسبة للمجتهد، فإذا كان للسبب (المعرِّف) تناسب واضح في عالم الواقع مع الحكم (على نحو الوضوح بين وجود المقتضي مع عدم المانع وبين تحقق المعلول) فإن السبب في هذه الحالة سيسمى اصطلاحاً بالعلة[١٦]. كسببية الإسكار لتحريم الخمر، أو سببية القتل لتشريع القصاص. أما إذا لم يكن ثمة مثل هذا التناسب، وإنما كان هنالك مجرد تلازم في التحقق بينه وبين الحكم، فيسمّى «سبباً» ليس إلاّ، ومثال ذلك مشاهدة هلال رمضان الذي يُسبِّب صيامه (رمضان). إذن فالفرق بين السبب والعلة كامن في معقولية العلاقة بين ما يوجب الحكم وبين ما يحقق ذلك الحكم. بمعنى أنه إذا كان تحقق حكمة الحكم بواسطة الأمر الظاهري الذي يناط به الحكم معقولاً، سمّي ذلك الأمر «علة للحكم»، أما إذا لم تكن هذه الرابطة معقولة سمّي ذلك الأمر الظاهري «سبباً للحكم»[١٧].

مناهج اكتشاف المناط

التصنيف الذي يمكن تقديمه تبعاً لتصنيف أنواع التشريعات الموجودة في الدين، هو تصنيف الملاك إلى: ملاك الحكم، وملاك القاعدة، وملاك النظرية، وملاك النظام. ولا بأس من تقديم إيضاح مجمل لهذه الأصناف من الملاك:

الحكم الشرعي: يشير في هذا البحث الى تكليف المكلف في خصوص موضوع معين أو فعل أو متعلق خاص[18] في باب من أبواب الفقه.

القاعدة: تشير في هذا البحث الى حكم كلي يشتمل على أحكام متعددة في باب أو أبواب مختلفة من الفقه. وبعبارة أدق هي مصدر أو أساس الأحكام في أبواب المعاملات أو العبادات في الفقه، كقاعدة لا ضرر، وقاعدة لا حرج، وقاعدة نفي السبيل، وغيرها.

النظرية: تشير في هذا البحث الى مجموعة الاحكام المتقاربة في موضوع له مبناه الخاص وهدفه المعين وأرضيته الواحدة. ومن الممكن أن يكون هذا الموضوع باباً فقهياً، كنظرية القصاص أو نظرية الضمان، أو جزء من باب أو عدة أبواب من الفقه، كنظرية الإرادة، أو نظرية الضرورة الشرعية، أو نظرية الخيارات، وغيرها.

النظام الفقهي: يشير الى هيكل تأليفي من مجموعة من الأحكام. ويتعلق النظام الفقهي بمختلف أبواب الفقه، ويتكفّل الإفصاح عن الأهداف الكلية للشريعة وروح النص الفقهي ذي الصلة بتلك المجموعة من الأحكام. وللتمثيل يمكن ذكر النظام الاقتصادي في الإسلام، أو النظام الجزائي في الإسلام، وغيره.

إن مبتكر فكرة النظم بشكلها المدوّن المحدد في الفقه الشيعي هو الشهيد محمد باقر الصدر، وهو يرى أن استنباط النظام يحتاج إلى مساعٍ اجتهادية معقدة. فهو فضلاً عن المساعي الاجتهادية الدارجة، يحتاج الى فهم الاسلام ككلّ، بما يشتمل على عقائد وأحكام ثابتة ومتغيّرة.

كل واحد من القوانين والاحكام الشرعية تستند إلى مناطات وملاكات، تشير الى مستوى المصلحة الكامنة في الحكم أو القاعدة أو النظام، والمنسجمة مع الاهداف العامة للشريعة. وبما أن بحثنا يُعنى أكثر بالأحكام المعاملاتية غير العبادية (الأحكام التأسيسية)، فإن التوفّر على ملاكات في المجالات

الثلاثة المذكورة (الحكم والقاعدة والنظام) من المناسب أن يحصل اعتماداً على العقل وبناء العقلاء والعرف وما إلى ذلك من المناهج.

أساليب استنباط العلة من النص

١. مناسبات الحكم والموضوع (الفهم الاجتماعي للنصوص):

إن ظهور اللفظ في المعنى، هو درجة معينة من دلالة الكلام تؤدي الى ظهور المعنى الذي نقصده من الكلام، فيكون المعنى متناغماً مع الكلام أكثر من أي معنى آخر. إن ظهور اللفظ إما أن يكون وليد الدلالة الوضعية للكلام أو مواضعات اللغة، وإما أن يكون وليد الدلالة السياقية للنص. ففي الدلالة السياقية للنص يكون الملاك هو الفهم العام من اللفظ، أي الفهم العام في زمن صدور الحديث. ولكن من أجل الفهم الكامل الشامل للنص لا يكفي الاعتماد على هذين البُعدين. وإنما تبرز الحاجة الى بعد آخر هو الفهم الاجتماعي للنصوص. ويبدأ دور هذا البُعد بعد الفراغ من الفهم اللغوي للنص. ويبدو أن الفهم الاجتماعي للنص ذو جذور في الوعي المشترك والارضية الذهنية والتجربة العامة في الحياة الاجتماعية للافراد، والتي تتجلّى عادة على مسرح التشريع والتقنين، ويسميها الفقهاء «مناسبات الحكم والموضوع». وإن هذه المناسبات حسب رأي الشهيد محمد باقر الصدر صورة أخرى للذهنية الواحدة والمرتكزات التشريعية العامة[١٩]، التي يحدد الفقيه على ضوئها ما لو كان موضوع الحكم تكليفياً أو وضعياً. فمثلاً من الأحاديث الدالة على امتلاك الماء أو الحطب عن طريق حيازته (استخراج الماء أو جمع الحطب) يستطيع الفقيه تشخيص أن موضوع وملاك التملك هو حيازة الثروات الطبيعية، من حيث تناسب الحكم مع الموضوع.

وضمن هذا السياق جاء اجتهاد وفتوى «كاشف اللثام» للفاضل الهندي بخصوص دية القتل المُتعمّد. حيث نعلم أن الفقهاء قالوا: إن القاتل في هذه

الحالة مخيّر بين دفع ألف دينار أو مئتي حلّة يمانية أو... ، ونظراً لأن كلفة الحلل اليمانية دون الألف دينار، فلا يبقى معنى لهذا التخيير. لكن «كاشف اللثام» واستناداً الى عرف زمن صدور الرواية ووجه تناسب الحكم والموضوع واكتشاف الملاك، يقول في هذا الباب: إن المراد بالحلّة الحلّة التي يكون ثمنها خمسة دنانير، مما يعني أن ثمن الحلل سيكون بالتالي ألف دينار. إذن فالملاك هو ألف دينار من الذهب، وبقية الخيارات تعادل هذا المبلغ[20].

مناسبات الحكم والموضوع في نظر الإمام الخميني

قدّم الإمام الخميني في مواضع كثيرة فهماً اجتماعياً خاصاً للأحاديث والروايات، استناداً الى مناسبات الحكم والموضوع. ومثال ذلك ما طرحه في بحث ولاية الفقيه، في معنى الحديث الذي يصف فيه الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم خلفاءه: «الذين يأتون من بعدي يروون عني حديثي وسنّتي... »؛ فقد قيل: إن مراد الرسول هنا بحسب مناسبات الحكم والموضوع هم العلماء ومن لهم القدرة على فهم الأحاديث ومعالجة الأخبار المتعارضة وتشخيص ما خالف منها الكتاب والسنة وما وافقهما، ذلك أن مقام خلافة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم يناسب الفقيه المجتهد اكثر مما يناسب الرواة الذين لا يتجاوزون مستوى النُسّاخ وكتّاب الحديث»[21].

وكذلك الأمر في مقبولة عمرو بن حنظلة التي وردت حول تخاصم نفرين من الشيعة وتحديد تكليفهما[22] والظاهر ان المقبولة اكدت ضرورة رجوعهما الى الفقيه، ومن له معرفة بالحلال والحرام من وجهة نظر الأئمة الأطهارعليهم السلام، فالامام الخميني يرى هذه الرواية ذات دلالة على جعل منصب القضاء، بل مطلق الحكومة للفقيه الجامع للشرائط، وقرر بأن من الصحيح القول بأن منصب الحكومة والقضاء ونظراً لأهميته وبلحاظ مناسبات الحكم والموضوع، لا يصلح إلاّ للفقيه، وليس للفرد العامي[23].

وقد ذكر الشهيد الصدر، بأن الشيخ محمد جواد مغنية من الذين شرحوا هذا البعد من أبعاد الاجتهاد على نحو وافٍ في كتابه المشهور «فقه الامام الصادق عليه السلام». ويمكن ملاحظة نماذج من ذلك في بعض استنباطاته، ومن ذلك قضية عدم حصر الاحتكار في السلع المذكورة في الروايات، والقول بتمليك المعاملة المعاطاتية و... الخ.

يقول الشهيد الصدر: إن رأي الشيخ مغنية هو أن النص لو كان خاصاً بالعبادات، فينبغي فهمه على أساس اللغة واللفظ وحسب. أما إذا كان عائداً الى مساحة واسعة من الحياة الاجتماعية، كمساحة المعاملات مثلاً: فهنا سنكون أمام الفهم الاجتماعي للنص، ويمكن تعميم الحكم بحسب المصالح والمناسبات المنبثقة عن طبيعة الموضوع، والتجربة المشتركة، والذهنية الواحدة للبشر. وهذا بحد ذاته فرع من فروع حجّية الظهور، ولذلك فهو عند العقلاء حجة، وليس من سنخ القياس الباطل غير المنصوص. وبالتالي فهو يعتبر أن من ثمرات القاعدة المذكورة امكانية الاستفادة العامة من الاسئلة والأجوبة الخصوصية بين الأئمة عليهم السلام وبعض الأشخاص الواردة أسماؤهم في بعض الروايات[٢٤].

٢. إلغاء الفارق (الخصوصيّة)

في بعض الأحيان يسأل المعصوم عن شيء خاص، أو أنه يكون في ظروف معينة تجعل حديثه خاصاً بفرد معين، أو حالة خاصة من المصاديق الكثيرة لموضوع عام. وهنا سنكون أمام احتمالين:

١. أن يكون الحكم خاصاً بتلك الحالة المعينة.

٢. أن تكون تلك الحالة مجرد مثال، ولا يكون الحكم محصوراً فيها، وإنما أراد المعصوم وضع قاعدة كلية عن طريق إصدار الحكم على أحد مصاديقها.

ومن علامات القابلية الفقهية للفقيه قدرته على الفرز الدقيق بين هذين الصنفين من الأحاديث. وللمثال؛ جاء في الروايات أنه من أجل تطهير البئر

ينبغي نزح الماء منها بالدلو (وجوباً أو استحباباً)، ومع ذلك أفتى العلامة الحلي في القواعد[٢٥] بكفاية نزح البئر بأيةٍ وسيلة سواء كانت دلواً أو غيره، بالمقدار المذكور في الروايات، وذلك نظراً لعدم دخول الدلو في الحكم. وكذلك جاء في الروايات أن اللباس يتنجس إثر وقوع الماء المتنجس عليه. وهنا يمكن عبر إلغاء الخصوصية، الحكم بتنجس البدن عن طريق وقوع الماء المتنجس عليه، والمتيقّن هو وجود ملاك في مثل هذا النوع من الاتصال بين الماء المتنجس وأي شيء[٢٦]. وقد جاء في القرآن الكريم: ((أحل الله البيع)) فهنا نظراً لوجود الألف واللام الدالة على الاستغراق (كل معاملة كانت تسمى بيعاً في زمن نزول الآية) يمكن الحكم بحلّيّة كل أنواع هذه المعاملات. إذ يمكن استفادة ذلك من الإطلاق في الآية الكريمة، وبإلغاء مزيد من خصوصيات البيع، يمكن تعميم الآية على كل انواع العقود التي تسمى بيعاً، أي التي تتوفر فيها أركان البيع، حتى لو كانت حسب الظاهر غير شائعة في زمن نزول الآية[٢٧].

٣. تفكيك الحيثيات (شم الفقاهة):

في بعض الأحيان يبدو الحديث المؤدي إلى استنباط الحكم، عاماً في ظاهره، وشاملاً بحسب الظهور البدوي لحالات كثيرة من المصاديق المختلفة للموضوع، خصوصاً مع الأخذ بنظر الاعتبار مباني الفقهاء الذين يرون الحكم منصباً على طبيعي الموضوع على نحو القضية الحقيقية. ولكن التدقيق في القرائن الجانبية للحديث، من قبيل: هل الحكم صدر على عنوان يقارن الموضوع، أم على الموضوع بما هو موضوع؟ يقودنا أحياناً الى الفرز بين العنوان والمعنون أو القيد والمقيد. إذن فقد تعيّن ملاك الحكم. وإذا سُلِبَ القيد والعنوان من الموضوعٍ في حالة خاصة، أي في وضع وزمان معين، فيمكن سلب الحكم عنه أيضاً. فمثلاً لو اعتبرنا في أحاديث تحريم الشطرنج أن عنوان وقيد آلة القمار ملاك في التحريم، فبالطبع حينما لا يصدق هذا العنوان على الموضوع في زمانٍ أو مكانٍ ما، فلن يكون هنالك مناط للحرمة[٢٨]، ولن يصدق على الشطرنج

حكم التحريم. وكذلك إذا رجعنا الى ظاهر الأحاديث الدالة على حرمة بيع الدم وبقية النجاسات، ومن دون الأخذ بنظر الاعتبار المبدأ العام القائل بأن الشيء الذي ليست فيه منفعة محلّلة يعد بحسب حديث «تحف العقول» من المكاسب المحرمة، فستكون النتيجة أن بيع وشراء الدم محرم حتى في زماننا هذا. ولكن مع تفكيك وفرز العنوان والمناط عن المعنون والمقيد، سيكون من الجائز بيع وشراء الدم وما إليه[٢٩].

ومن الحالات الأخرى التي يمكن فيها إلغاء عمومية بعض الأحاديث عبر التدقيق فيها، تفكيك الحيثيات المختلفة للمعصومين عند صدور الحديث عنهم. فالمعصومون حين يسألون يكون مقصدهم أحياناً إجابة السائل. ومع الأخذ بنظرٍ الاعتبار كل واحد من هذه الجوانب، سيختلف استنباطنا من الأحاديث. فمثلاً إذا كانت قاعدة «لا ضرر» قاعدة حكومية صرفة، سيقتصر تطبيقها على حيز معين[٣٠]. وإذا كانت ذات طابع شخصي محض سيكون لها حيّز آخر. وإذا كانت قاعدة عامة فسيتسع حيّزها التطبيقي بطبيعة الحال. وكذلك إذا كان المعصوم قد أصدر حكمه بتحريم احتكار بعض السلع باعتباره حكماً حكومياً ومن باب «قضية في واقعة» فستكون له آثار تختلف عن آثاره فيما لو كان قد صدر كحكم عام، أو ما يسمى بالأحكام الاولية الدائمية[٣١].

مناهج اكتشاف المناط للقاعدة الكلية

لاكتشاف القواعد الكلية في الشرع هناك عدة طرق:

١. الاستفادة من نص الآيات وأحاديث المعصومين والعقل و... وللتمثيل نذكر قاعدة نفي السبيل المستقاة من الآية «**ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً**» وقاعدة «لا ضرر» المستفادة من أحد الأحاديث الشريفة، وقاعدة «نفي الحرج» المستفادة من العقل، وقاعدة «الصحة» التي يمكن استنتاجها من بناء العقلاء.

٢. اكتشاف المناط المُلاحظ في أحكام متعددة، والمُفضي بالطبع الى قاعدة كلية. وبحثنا هنا حول سبل اكتشاف مثل هذه المناطات أو الملاكات. وفضلاً عن السبل والمناهج المذكورة (العقل وبناء العقلاء) لدينا المناهج التالية[٣٢]:

١. الاستقراء.

٢. وحدة طريق المسألتين.

٣. انتزاع روح النص (قصد المُقنِّن أو شمّ الفقاهة).

وفيما يلي شرح مبسّط لكل واحد من هذه المناهج:

١ـ الاستقراء:

كان الشهيد محمد باقر الصدر أول من طرح الاستقراء بشكل منظم منطقي مدوّن، بغية أن يحتل مكانه في علم أصول الفقه[٣٣]؛ وذلك في كتابه «المعالم الجديدة للاصول»[٣٤]، وجعل له مدخلاً خاصاً الى جانب باقي العناوين الأصولية. وفي الحلقة الثانية من كتابه دروس في علم الأصول[٣٥] اعتبر الاستقراء أحد الطريقين العقليين لاكتشاف مناط الأحكام، وبحثه على هذا الأساس.

يعرّف الشهيد الصدر الدليل الاستقرائي، بأنه الدليل القائم على أساس قرائن ناقصة، لكنه يستمد قوته من اجتماع هذه القرائن[٣٦]. ويعتبر التواتر من أقسام الاستقراء. ففي التواتر يعد ازدياد الرواة (وهم بمنزلة القرائن) سبباً لتمتين اليقين بالرواية التي ينقلونها، حتى نصل الى درجة العلم. ثم يرى رحمه الله أن اساس الاستقراء والدليل الاستقرائي هو حساب الاحتمالات، ويشرح درجة صدق الحديث وقوته نتيجة اجتماع القرائن على أساس من قوانين الاحتمالات. ويقول بأن الدليل الاستقرائي له دوره في الاحكام على صعيدين؛ الاستقراء المباشر والاستقراء غير المباشر.

والاستقراء المباشر (الاستقراء في الأحكام) الذي يهمنا في بحثنا هذا، هو عبارة عن دراستنا لنماذج كثيرة من الاحكام الشرعية، واستنتاجنا بانها

مشتركة من حيث الجهة والملاك، وهذا ما ينتهي بنا الى اكتشاف قاعدة كلية في الشريعة الاسلامية[٣٧]. والمثال الذي يضربه الشهيد الصدر لمثل هذا الاستقراء هو استفادة صاحب الحدائق من الأحكام المختلفة لاستنتاج قاعدة «معذرية الجاهل» في الشريعة الاسلامية. فمن حالات جزئية مختلفة في ابواب الصلاة والصوم والنكاح والحدود و... الخ استطاع صاحب الحدائق الوصول الى هذه القاعدة الكلية. إذن بالرغم من أن كل حالة جزئية هي بمفردها قرينة ناقصة، لكن اجتماعها في وجدان الفقيه يزيد من احتمال القاعدة العامة، وبازدياد القرائن اكثر تتجذر ثقة الفقيه بالقاعدة اكثر[٣٨].

والمثال الآخر هو القاعدة التي يستنبطها الشهيد الصدر في مجال الاقتصاد الاسلامي، بالمضمون التالي: «استثمار الثروات الطبيعية أساس وسبب ملكيتها»، وقد استفاد رحمه الله هذه القاعدة من الاحكام الدالة على ضرورة إحياء الأرض من أجل ملكيتها، وكذلك سببية العمل والاستثمار في المناجم لامتلاكها (امتلاك المناجم)، وأيضاً العلاقة السببية بين حفر البئر وامتلاكها[٣٩].

ومن كل هذا نستنتج أن الاستقراء حجة بالعرض، شأنه في ذلك شأن الشهرة والإجماع، أي أنه ليس حجة في ذاته. ولكن السؤال هنا: هل الاستقراء يصبح حجة حينما يفيد اليقين فقط، أم أنه يمتاز بالحُجّية حينما يفيد الظن الاطمئناني أيضاً؟ يقرر الشهيد الصدر في الحلقة الثانية من حلقات الأصول أن الظن الاطمئناني كالحجة القاطعة. فإذا أردنا مناقشة درجة وثوق الدليل العقلي من بين وسائل الإحراز الوجداني، سنكون أمام ثلاث درجات: ١. القطع، وهو حجة بذاته ٢. الظن، وهو عموماً وبشكله المطلق ليس حجة ٣. الظن الاطمئناني، والذي إذا اعتبرناه بمنزلة القطع (له حجية ذاتية عقلية تنجيزية وتعذيرية) فسيكون حجة بذاته، وإلاّ احتجنا في حُجيّته إلى دليل، وفي هذه

الحالة سيكون دليلنا السيرة العقلائية التي يمضيها تقرير المعصوم. فسيرة العقلاء كانت دائماً أنهم يتعاملون مع الظن الاطمئناني تعامل القطع[٤٠].

واستخدام مثل هذا المنهج يحتاج فضلاً عن المعرفة الروائية الواسعة، الى إحاطة بمختلف أبواب الفقه، ورؤية شمولية للفقه والشريعة الإسلامية.

٢ـ وحدة طريق المسألتين:

أحياناً، يستفاد من النصوص أو الاحكام الشرعية أن الشارع المقدس ينظر لموضوعين فقهيين بمنظار واحد. في مثل هذه الحالة يقال: إن طريق المسألتين واحد، وحكم إحدى المسألتين يصدق على الثانية[٤١].

وللتوضيح نقول: إن المُقنِّن عندما يضع القانون، يجعل أحياناً ترتيباً خاصاً بين موضوعين، بحيث ينطبق حكم أحدهما (باعتباره أصلاً) على الثاني (بإشارة من الشارع أو المُقنِّن نفسه). ومن قبيل هذا يمكن ذكر التابعية والبدلية وعموم المنزلة. كما يمكن ملاحظة ذلك في تابعية اللوازم العرفية للبيع والثمن بالنسبة للمبيع والمُثمن، وبدلية الثمن بالنسبة للمُثمن، وإلحاق حكم المطلقة الرجعية بحكم الزوجة غير المطلقة. وفي أحيان أخرى، لا يقيم الشارع ترتيباً بين الموضوعين، وإنما يجعلهما في عرض بعضهما، أي في مستوى بعضهما، فهو مثلاً يعتبر سرقة المال من القبر كسرقته من حرز الإنسان الحي، وبالتالي فإن الحد الشرعي سيكون بالنسبة للحالتين واحداً. أو في المجال القانوني، يعتبرون الشخصية الاعتبارية في مستوى الشخصية الطبيعية. وما إلى ذلك من الأمثلة على وحدة طريق المسألتين[٤٢].

في متن اللمعة وشرحها، جاء حول وجوب القسم مع البيّنة، في الشهادة على الميت والطفل والمجنون: أن النص والاجماع وارد بالنسبة للميت فقط. لكن الحكم يشمل الغائب والطفل والمجنون، ويشركهم في علة الحكم المشار إليها في النص «إنه لا لسان له للجواب» وربما لو كان الميت حاضراً لدحض البيّنة، مما

يوجب على المدّعي القسم. وهذا التعميم والاستنباط لمناط الحكم ناجم عن وحدة طريق المسألتين، وهو ليس من باب القياس[٤٣].

مثال من القانون: بموجب القانون المدني تعتبر العقود الخصوصية التي لا تتناقض بصراحة مع القانون، نافذة. ومصدر وسبب هذه المادة القانونية هو حرية إرادة الأفراد في علاقاتهم مع بعضهم. ومثل هذا المناط يمكن أن يلاحظ في الإيقاعات أيضاً. فيمكن القول: إن كل إيقاع نافذ ما لم يخالف القانون[٤٤].

٣ـ شم الفقاهة: *انتزاع روح النص والتشريع ووعي مذاق الشريعة*

يعود المزج بين العناوين أعلاه ضمن عنوان واحد الى تقاربها وتلازمها وتلاحمها مع بعضها. وأصلها هو تشخيص ما هو بالذات عما هو بالعرض، والأصول عن الفروع، والغايات عن الوسائل، والبواطن من الظواهر في الاحكام الشرعية. وبالطبع فهذه ليست مهمة سهلة، بل تستلزم إحاطة شاملة بكل الاسلام، ولاسيما في مجاله الفقهي. وحسب تعبير صاحب الجواهر تحتاج أيضاً الى نفس عارية من الهوى وزاهدة في الدنيا. كما أن الحقوقيين اعتبروا روح القانون أساساً لاقتراح مواد قانونية جديدة (وبدل روح القانون يمكن استخدام عبارة المصالح والدوافع التي دفعت المُقنِّن الى وضع القوانين)، واكدوا على صعوبة بلوغ هذه الدرجة حتى على صعيد القوانين الوضعية والمواضعات البشرية. لكن هذه الصعوبة لا تعني الاستحالة أو الامتناع سواء في مجال القوانين الوضعية أو الشريعة السماوية. والدليل على ذلك إنجاز مثل هذه المهمة من قبل كبار الفقهاء. وللمرحوم كاشف الغطاء مقولة في أسلوب العلم بمراد الشارع في المقدمة التاسعة والعشرين لكشف الغطاء، تفيد أن مراد الشارع من أحكامه يمكن أن يُعلَم إما بتصريحه، أو من تتبع أقواله وأفعاله حسب الأولوية، أو بتنقيح المناط والقياس المنصوص العلة. ثم يقدم رحمه الله أسلوباً آخر بالنحو التالي: «وكذا ما ينقدح في ذهن المجتهد من تتبع الأدلة بالانبعاث عن الذوق السليم والادراك المستقيم بحيث يكون مفهوماً له من

مجموع الأدلة، فإن ذلك من جملة النصوص، فإن للعقل على نحو الحس ذوقاً ولمساً وسمعاً وشماً ونطقاً من حيث لا يصل الى الحواس، فاعتبار المناطيق والمفاهيم والتعريفات والتلويحات والرموز و... مع عدم ضعف الظن من مقولة واحدة إذ ليس مدار الحجية إلاّ على التفاهم المعتبر عرفاً»[٤٥].

وثمة أمثلة كثيرة على أن الفقهاء يستعملون فضلاً عن مناهج الاستنباط الدارجة رؤيتهم العامة لروح الاسلام ومناطات وملاكات الأحكام، وشمهم الفقهي للوصول الى مقاصد الشارع ومذاق الشريعة وروح النص وملاكات الاحكام، من ذلك أن فقيهاً يرى إلقاء سهم الامام عليه السلام في البحر زمن الغيبة الكبرى خلاف الذوق الفقهي[٤٦]، وفقيهاً آخر يعمم مقبولة عمرو بن حنظلة وينتقل بها من القضاء إلى الإفتاء أو حتى إلى الولاية والحكومة[٤٧]، أو يرى أن قاعدة «لا ضرر» تعود الى الحكومة والفقه الحكومي، وتعنى برعاية مصالح المجتمع عامة[٤٨]، أو أن مجتهداً يرى تصدي النساء للمرجعية والإفتاء خلافاً لمذاق الشريعة[٤٩]، وعالماً آخر يعتبر في استعمال القرعة في الشبهات الحكمية تعارضاً مع الدين[٥٠]، وفقيهاً يعتبر استعمال المرجحات الاستحسانية كالثروة والمدنيّة وكون الانسان حراً أو مسافراً أو... بدل القرعة في الفقه، مما يستلزم ظهور «الفقه الجديد»[٥١] وآخر يرى مبدأ «لا محدودية ولا مشروعية الملكية» منافياً لروح العدل الإسلامي[٥٢]، وعالماً إسلامياً آخر يعتقد أن الملكية الشخصية لوسائل الانتاج الكبرى تتناقض والرؤية الاسلامية، لما يستتبع ذلك من ملكيات فاحشة[٥٣]، وفقيهاً يذهب الى أن التعزيرات في الشريعة الاسلامية مهمتها الترويع فقط[٥٤] (ردع الناس وإرعابهم للحيلولة دون ارتكابهم المعاصي)، وآخر يراها (التعزيرات) من صلاحيات الحاكم، وليست أحكاماً ثابتة مئة بالمئة[٥٥]، و... الخ.

لكن المهم هو ترتيب ضوابط لهذا الأسلوب، وهذه عملية رغم صعوبتها، لكنها ستكون قيّمة ومفيدة للغاية.

ومن سبل تحقيق هذا المشروع، فتح بحث فلسفة الاحكام ومناطاتها، في كل باب من أبواب الفقه، وكذلك القواعد المستخلصة حول الموضوعات والأحكام الخاصة بذلك الباب الفقهي، والسعي لاقتراح (تقديم أو تنظيم) هذه القواعد على أساس الاستقراء وباقي أساليب الاستنباط، وبالتالي السعي لتقديم نظرية فقهية حول القضايا الكلية في الفقه (مثل نظرية العقد أو نظرية الارادة أو نظرية الضمان).

كان الشهيد مرتضى مطهري رحمه الله يرى الاجتهاد سعياً عقلانياً (فضلاً عن أنه تحصيل علمي وتطبيق للعلوم) لتطبيق الأصول الكلية بالأخذ بنظر الاعتبار الظروف الاجتماعية اللازمنة والامكنة المختلفة، واستخداماً صحيحاً للقواعد الفقهية والاحكام الثانوية المتوفرة في نصوص الشريعة من ناحية، وانتزاع القواعد الكلية واستخدامها من ناحية أخرى، ويعتبر كل ذلك من الأدلة على مرونة الاسلام في مجاله التطبيقي عبر الزمان والمكان، ومن أسباب قوته وكفاءته في إدارة المجتمع وقيادة الإنسان في كل عصر ومصر، ويقول حول تلك القواعد: «في بناء الشريعة ثمة عناصر جعلتها خالدة معقولة ومرنة، فقواعد من قبيل مبدأ نفي الضرر، ونفي العسر والحرج، وتقديم الأهم على المهم، اوصلاحيات الحاكم، وبالتالي مبدأ الاجتهاد، هي بمجموعها من السبل التي يمكن بواسطتها دفع الضرر والحرج اللذين قد يعتريان الفرد أو المجتمع نتيجة تطبيق المبادئ الاسلامية الثابتة».

ويقول حول سعة الامكانات لاستخدام مصادر الشريعة لتطبيق القواعد الأخرى: «إن مبدأ العدالة الاجتماعية رغم كل أهميته أُغفل في فقهنا. ففي الوقت الذي حصلنا من الآيات «وبالوالدين إحساناً» و«أوفوا بالعقود» على عمومات فقهية، لكن كل ما نراه من تأكيد القرآن على العدالة الاجتماعية، لم يتمخض عن قاعدة أو مبدأ عام في الفقه... وهذا ما أدى الى ركود التفكير الاجتماعي لدى فقهائنا»[٥٦].

ويشير في موضع آخر إلى أهمية متابعة مبدأ العدل في الأصول والفروع قائلاً: «لو يُتابع السبيل الذي فتحته «العدلية» ويحصل الاهتمام بأسس الحقوق الاسلامية، ستغدو الكثير من الآيات التي لا تعتبر الآن من آيات الأحكام، آيات أحكام. إن التنكّر لأصل العدل، وتأثير هذا التنكر على الأفكار، حال دون تطور الفلسفة الاجتماعية للاسلام وارتكازها على قواعد عقلية وعملية متينة ومشاركتها في الفقه كدليلٍ ومُوَجِّه والنتيجة هي ظهور فقه غير متلائم مع سائر الأصول الاسلامية، وبعيدٍ عن مبادئ وأسس الفلسفة الاجتماعية للاسلام. ولو كانت حرية الفكر والتفكير قد استمرّت، ولولا سيادة السنة على أهل العدل، ولو لم تحل بالشيعة كارثة (الإخبارية) لكانت لنا اليوم فلسفة اجتماعية مدونة، وكان فقهنا قائماً عليها،ولما نصل الى ما وصلنا إليه من تناقضات وطرق مسدودة»[٥٧].

وفي كتاب «منطق الحقوق» نجد شكلاً آخر من الاعتماد على شم الفقاهة في استخلاص القواعد الكلية. في هذا الكتاب يقيم المؤلف الأدلة العقلية والنقلية على مبدأ المساواة[٥٨] ويعدد بعض النتائج المتمخضة بالنحو التالي[٥٩]:

أ. دحض تبريرات الحصانة الحقوقية لفئة معينة من الناس.

ب. مبدأ التعامل بالمثل في العلاقات بين الدول.

جـ. صحة شروط الحكومة كاملة الوداد.

د. إلغاء المحاكم الخاصة.

هـ. إلغاء التمييز السياسي.

و. أن يكون خط القعر في الأنهار وأواسط القمم معياراً لرسم الحدود بين البلدان.

ز. إلغاء التمييز ومنح امتيازات متساوية للمواطنين والأجانب.

كما فتح المؤلف باباً جديداً تحت عنوان «وجهة نظر جديدة» يمكن اعتباره من تفريعات شم الفقاهة. إن وجهة النظر الجديدة هذه والتي يمكن أن يكون

مصدرها الاستقراء أو المفاهيم الفقهية غير المتجانسة أو مجرد الحدس الفقهي، تمتاز بخصوصية إقناعية قوية، بحيث يمكن في بعض الأحيان نحت نظرية بأكملها على أساس وجهة النظر الجديدة هذه تذلل الكثير من المشكلات الفقهية[٦٠].

استنتاج:

من أساليب ظهور التحولات في الفقه والأحكام، تغيّر مصداقية الاحكام بالنسبة لإحدى القواعد الكلية. لأننا وجدنا للقواعد العامة والعناوين الثانوية في الاسلام دور السيطرة والتعديل، وبحسب الظروف المختلفة، يمكن على أساس ملاك القواعد الفقهية، إخراج شخص أو عمل أو علاقات فردية أو اجتماعية معينة من دائرة قاعدة معينة وتصنيفها ضمن قاعدة أخرى[٦١]. مضافاً الى أن اكتشاف قاعدة جديدة يتأتّى عبر الاستقراء أو شم الفقاهة أو وجهة نظر جديدة للمسألة (مثل قاعدة العدالة) من الطبيعي أن يستتبع تغيّراً في بعض الفتاوي، وأحياناً تغيّراً في هندسة ونظام الحكم الفقهي (في الأمور غير العبادية).

مناهج اكتشاف النظام ومناطه

إن اكتشاف نظرية عامة للاحكام والقواعد الفقهية الاسلامية، واستنباط نظام كليّ لطائفة من الأحكام الشرعية في باب أو أبواب متقاربة من الفقه، أقول: إن مثل هذه المشاريع ليست عميقة الجذور في تاريخ الفقه الجعفري. وحسب تعبير السيد الشهيد محمد باقر الصدر فإن أذهان فقهائنا ظلت مستأنسة بفقه ذي طابع فردي جزئي، ولم تلتفت إلى الفقه الاجتماعي ذي السمة الشمولية المنظمة. أما فقه أهل السنة فإنه وبسبب تعامله الطويل مع مشكلات الحكومة وقضايا المجتمع واحتكاكه بالانظمة القانونية المنافسة له من خارج المجتمع الإسلامي، توصل قبل عدة عقود الى نتيجة مفادها أنه من أجل

التوفر على مجموعة فقهية وقانونية نافعة، وتنظيم دراسات مقارنة بين القانون الوضعي والشريعة، ينبغي المبادرة الى انتزاع وتدوين انظمة حقوقية مختلفة في المجالات الاقتصادية والجزائية والسياسية و... الخ[٦٢]. بينما في فقه الإمامية لم تتضح أهمية هذا الموضوع إلاّ في الثلاثين أو الأربعين سنة الأخيرة. وكان لهذا الأمر سببان:

الأول: تحدّي الأنظمة السياسية والاقتصادية والحقوقية المختلفة للنظام الاسلامي، ونموذج ذلك تحدي الانظمة الاشتراكية والرأسمالية للنظام الاقتصادي الاسلامي، أو تحدي النظم الليبرالية لنمط الحكومة الإسلامية، وما إلى ذلك من التحديات.

الثاني: قيام الحكومة الاسلامية خلال هذه الفترة مما استلزم بالطبع إجابات عن مشكلات الانسان المعاصر في المجالات المختلفة.

وعلى هذا الصعيد تكتسب جهود الامام الخميني والشهيد الصدر والشهيد مطهري أهمية خاصة في الفقه الشيعي[٦٣]. فلقد طرح الامام الخميني النظام السياسي الاسلامي في إطار ولاية الفقيه (قبل انتصار الثورة الاسلامية)، وتناول الفقه الحكومي ومصلحة النظام السياسي الاسلامي (بعد انتصار الثورة). كما بادر الشهيد مطهري الى مناقشة موضوع الاسلام ومتطلبات العصر، واعتبر الاجتهاد طاقة إسلامية محرِّكة باتجاه تلبية هذه المتطلبات. أما الشهيد الصدر فقد طرح مباحث منهجية أصولية مدوّنة حول اسلوب استخلاص النظام في الفقه الاسلامي، واستخدامه لوضع نظام اقتصادي في الاسلام، وقد كان لهؤلاء بمشاريعهم هذه سهم وافر في افتتاح مرحلة جديدة من المراحل التاريخية للفقه الشيعي. وبما أن الشهيد الصدر هو الوحيد من بين هؤلاء مَنْ قدّم أسلوب اكتشاف النظام بشكل ممنهج دقيق، فلا بأس هنا من عرض خلاصة لمنهجه في هذا الباب[٦٤].

منهج الشهيد الصدر في اكتشاف النظام

النظام من وجهة نظر الشهيد الصدر عبارة عن ايجاد أسلوب لتنظيم الحياة الاجتماعية في المجالات الاقتصادية والسياسية والتربوية و... وذلك على أساس معين خاص. فالنظام الاقتصادي مثلاً هو السبيل لتنظيم الحياة الاقتصادية للمجتمع طبقاً لمبدأ العدالة. إذن، النظام يطرح الأهداف والقيم والخطوط العامة والتفصيلية لمختلف أبعاد الحياة الانسانية. ويعتقد الشهيد محمد باقر الصدر أنه فضلاً عن الأدلة الخارجية (كالأدلة على حاجة البشر الى الدين وبعث الانبياء) فإن الأدلة الداخلية أيضاً (أدلة من داخل الدين) كالأحاديث المؤكّدة على شمول الدين لكل ما يحتاجه البشر (حتى أرش الخدش) تؤيد جميعها هذه الأطروحة. فحاجة البشر الى ثمار الحياة الاجتماعية والمعرفة باسلوب تنظيمها هي بالطبع حاجة أعمق وأشد إلحاحاً. إنه يعتبر نظام الأحكام الاسلامية حالة أوسع من مجرد طرح الاهداف العامة والقيم الاخلاقية للنظام. ذلك أن الاسلام يتضمن الكثير من الخطوط العامة والتخوم اللازمة لتكوين وتطبيق نظام حياتي خاص به. ومن ذلك نظامه الاقتصادي الذي يحدد الشهيد الصدر بعض قواعده وأصوله الكلية[٦٥].

أسلوب اكتشاف النظام

في هذا الأسلوب نتعامل من ناحية مع المنطق الاستقرائي وحساب الاحتمالات (كسند للحجية). ومن ناحية أخرى نكون أمام منهجية فهم الاسلام ومعرفة اركانه ومفاهيمه (أي المعرفة العميقة الشاملة بالاسلام، وهو أمر فوق ما نسميه شم الفقاهة). وعلى صعيد الاستقراء يرى الشهيد الصدر أن المواد الأولية التي ينبغي جمعها للاستقراء هي النصوص والأحكام والآراء الفقهية المنتشرة في مختلف آثار الفقهاء وعلماء الاسلام.

إذن فالخطوتـان الرئيسـيتان لـتكوين الـنظرية تتمـثلان في الوهـلة الأولى بجمـع وتشـذيب النصـوص والـتعامل معهـا بالطريقـتين التجزيـئية والشـمولية. وهكذا فإن النصـوص تنقسـم الى ثـلاث فئات، مـن حيث صلتها بالنظرية التي ستتكون لاحقاً في ذهن الفقيه:

١. النصوص الصريحة في تأييدها للنظرية.

٢. النصوص الصريحة في عدم تأييدها للنظرية

٣. النصوص غير الصريحة (في الموافقة أو عدم الموافقة).

وفيما يتعلق بالفئة الأخيرة يحتاج فهم النص والكشف عن مضمونه الى كفاءة اجتهادية فائقة.

وفي الوهلة الثانية يتم تركيب الحالات وتحليلها وتكوين نظرة كلية لانتزاع البنية الأساسية (وبتعبير الشهيد الصدر البناء العلوي) من خلال مجموع النصوص والاحكام، ثم اكتشاف القواعد الكلية على أساس ذلك البناء العلوي.

وبما أننا سلّمنا ابتداءً بضرورة وجود نظريات وأنظمة في الفقه، فمعنى ذلك أن الاسلام دين كامل له أنظمته المختلفة وقابليته على صياغة الانظمة، ودعوته الى اكتشاف هذه الأنظمة في إطار الاجتهاد والتفقه. ومن ناحية أخرى لأن المنهج الاستقرائي قائم على حساب الاحتمالات فإن آراء الفقهاء ستكتسب قيمة إحصائية صرفة، من حيث تأييدها أو تعارضها مع النظرية المقترحة، وهكذا فإن الفتاوى المخالفة (في فقه الأحكام) لن تكون ذات طابع سلبي في فقه النظريات المتميز بمجال استنباطي أوسع.

إذن فالمنهج العام لاكتشاف النظريات عبارة عن اقتراح نظرية (بعد استقراء النصوص والاحكام) ودراسة ما يؤيد هذه النظرية ومايعارضها ثم إجراء حسابات الاحتمالات لتعيين درجة اليقين أو الظن الاطمئناني للنظرية. وتتوفر الحجية لهذا النظام عن طريق الاستدلال العقلي؛ لأن الفقيه استند في

هذا المنهج على الاستقراء الذي يلتزم أساليب دقيقة بعيدة عن الطريقة الانتقائية وما إليها من الطرق غير العلمية.

الثابت والمتغير في الاحكام

إن سر كفاءة الجهاز الاجتهادي في الاسلام وقدرته على توجيه الحياة الاجتماعية، يكمن من وجهة نظر الشهيد الصدر في التركيب المناسب بين هذين العنصرين (الثابت والمتحول) ضمن كيان واحد وباتجاه اهداف مشتركة. وهذا التركيب يحتاج ثلاثة أمور:

١. فهم العنصر الثابت.

٢. فهم متطلبات وطبيعة كل مقطع من مقاطع الحضارة الانسانية.

٣. تعيين صلاحيات وحدود تدخل ولي الأمر.

وهو يرى أن مفهوم «منطقة الفراغ» يقع إسلامياً في سياق العنصر الثالث. فمنطقة الفراغ ليست نقصاً أو هوّة في الشريعة، وإنما هي من نقاط قوة الشريعة، حيث تُترك هذه المناطق (مناطق الفراغ) الى جانب الحكم الأولي والأصلي لتكون مجالاً لصلاحيات ولي الأمر، كي يملأها بالتشريعات والأحكام الثانوية. إذن فالحكومة تملأ الفراغ الذي تركته الشريعة تحسّباً لمتغيّرات الزمان والمكان. وحسب تعبير أحد القانونيين الإسلاميين: «إن السكوت المتعمد (والذي تؤيده روايات من قبيل: سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فأقبلوها . الوافي، ج١، ص٩٤) في نظام الحقوق الاسلامي، حول الخصائص الضرورية للحكومة يستتبع بالطبع «ساحات حقوقية حّرة»، وحرية الارادة، أي أن الناس يملأون بآرائهم مواطن السكوت (من باب الحكومة لا من باب التشريع). وهذا تسهيل أخذ بنظر الاعتبار في النصوص بواسطة السكوت المتعمد، وهو من أسرار خلود الشريعة، ومن مقتضيات قاعدة لا ضرر»[٦٦]. فالساحات الحقوقية الحرة تترك يد السلطة

التشريعية في المجتمع الاسلامي مبسوطة. وهذه في الواقع خصوصية ايجابية تضاف إلى الأحكام الثانوية التي استخدمها ويستخدمها المسلمون، لكنها مع ذلك لاتلبي مقتضيات العصر الحاضر[٦٧]. إن الساحات الحقوقية الحرة التي كانت الى ما قبل سنوات غير معروفة، تبدو الآن حقيقة كبرى في عالم التقنين. فعلى هذا الأساس مثلاً يمكن التسليم بصحة المجالس التشريعية[٦٨].

وبالتالي فإن رسم الخطوط العامة لنظام من الانظمة يحتاج الى الأمور الأربعة التالية:

١. معرفة التوجهات العامة للشريعة.

٢. فهم الأهداف المنصوصة للاحكام الثابتة.

٣. أخذ القيم الاجتماعية بنظر الاعتبار.

٤. فهم الأهداف المحدَّدة لولي الأمر، والتي تعيّن له مجالات إعمال ولايته.

الهوامش

(١) الشهيد الصدر لم يستدل على جدوى هذه المنهجية في العلوم التجريبية وحسب (راجع الاسس المنطقية للاستقراء) بل استخدمها كذلك في شرح اصول الدين (راجع مقدمة الفتاوى الواضحة) وفي المباحث الأصولية والفقهية أيضا (راجع اقتصادنا ص٤٠٢ -٤٢٩ والمعالم الجديدة ص١٦١).

(٢) راجع: الشهيد محمد باقر الصدر، بحوث إسلامية، مقالة: الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، ص٨٠-٨٤.

(٣) راجع حاشية الكفاية ص٢٠٦-٢٠٧.

(٤) بحث الشهيد مطهري في كتابه «المقالات العشر» تحت عنوان «دور الرؤية الكونية للفقيه في فتاواه» يمكن أن ينير لنا الطريق في هذا المجال.

(٥) راجع: الشهيد مطهري، الفصل الاول من الأعمال الكاملة، ج٣، ختم النبوة، ص١٥٣-١٧٩.

(٦) رينه ديفيد، صاحب كتاب «الأنظمة الحقوقية المعاصرة» ناقش فقه أهل السنة وأنظمتهم الحقوقية، واعتبر النزعة الشكلية لهذا الفقه من عوامل انسجامه مع الزمن، وضرب مثلا من الحيل الشرعية لتبرير الربا وما الى ذلك (راجع الكتاب ص٤٥٨-٤٦٠). ويذكر صبحي المحمصاني في كتابه «فلسفة التشريع في الاسلام» براهين انصار الحيل الشرعية ومعارضيها، وينتهي الى أنها خلاف قواعد مثل «الأمور بمقاصدها» (راجع الكتاب ص٢٠٨-٢١٨).

(٧) يمكننا التماس الجواب عن السؤال الأول، من موقف الامام الصادق عليه السلام من الشخص الذي أراد تحقيق العدالة الاجتماعية واكتساب الثواب عبر السرقة من الأغنياء والتصدق على الفقراء، ونهي الامام له عن عمله هذا. كما نستطيع تحصيل جواب السؤال الثاني من تأكيد أئمة الدين على حفظ اهداف الاحكام، والنهي عن الجمود على الظواهر (وخصوصا من تصدي الامام علي عليه السلام للمارقين والقاسطين).

(٨) لاشك أن المراد من العلة في الفقه والأصول ليس المعنى الفلسفي للكلمة (التأثير الوجودي أو الطبيعي). إذ إن الحكم الفقهي (مثل وجوب الوضوء أو وجوب صيام القضاء) يمكن أن تكون له عدة أسباب في آن واحد، بينما من المستحيل حصول مثل هذا في العلل والتعليلات الفلسفية (الواحد لا يصدر إلا عن الواحد)، ثم إن تحقق السبب في الفقه يمكن أن يكون قبل أو بعد أو مع المسبب. ويجوز تأثير المابعد في الماقبل (مثل الشرط المتأخّر) بينما يستحيل هذا الأمر في عالم الواقع.

(٩) المقصود تحقيق المناط بالمعنى الأعم الذي يشمل كل انواع اكتشاف المناط، وليس تنقيح المناط بالمعنى الأخص (في بحث القياس) حيث تكتشف علة القياس بالسبر والتقسيم.

(١٠) يجب البحث عن سبب اختيار مثل هذا التعبير في موضوع علة التشريع وعلة التعميم (راجع: مناط الاحكام للملا نظر علي طالقاني، ص١٦).

(١١) يمكن تقسيم الحكمة الى هذين القسمين أيضا، أي الحكمة الثبوتية أو المصلحة المقصودة من قبل الشارع من تشريع الحكم (من دون أن تكون مقصودة بالذات) والحكمة الإثباتية أو المصلحة التي تبيّنت للمجتهد.

(١٢) ذهب صاحب الفصول هو الآخر الى الفرز بين هذين النوعين من العلل تحت عناوين؛ العلل المجعولة شرعاً والعلل الحقيقية. واعتبر العلل المعروفة من النوع الاول من العلل (راجع الفصول، فصل في حجية القياس المستنبط العلة) وتقسيم العلل الى علل تشريع وعلل تعميم يمكن إرجاعه الى تقسيمها الى علل ثبوتية وعلل إثباتية.

(١٣) القواعد، ج١، ص٣٩. وقد ورد قيد الانضباط لإخراج الحكمة من التعريف. ولهذا لم يجعل الشارع الحكم دائرا بمدار الحكمة. (راجع: الاصول العامة للفقه المقارن، ص٣١١).

(١٤) المستصفى ج٢، ص٥٤.

(١٥) نفس المصدر، ص٧٢، وراجع كذلك ص ٢٨٨-٢٨٩.

(١٦) اشترطوا أربعة أمور في العلة: ١ ـ أن تكون وصفاً ظاهراً وقابلاً للاكتشاف ٢ ـ أن تكون وصفا منضبطا ومعينا، لامشتتا غامضا ٣ ـ أن تكون مناسبة، أي مظنّة لتحقق الحكم. ٤ ـ أن لا يكون الوصف منحصرا بالأصل، وإنما جائز السريان (راجع: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص٧٨)

(١٧) راجع: الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن. ص٣١٠. ومن باب التشبيه، يمكن تشبيه استخدام السبب في القياس، بالبرهان الأعم من إنّي ولمي، وباستخدام العلة في البرهان اللمّي.

(١٨) الفرق بين موضوع الحكم ومتعلق الحكم، هو أن موضوع الحكم يطلق على الأعيان كالخمر والصلاة والغناء و" ، بينما يطلق متعلق الحكم على أفعال المكلف كالشرب وإقامة الصلاة والإنشاد و... وموضوع الحكم إما شرعي (مثل الصلاة) أو عرفي (مثل الغناء).

(١٩) قدّم الشهيد الصدر بحثاً مفصلاً في هذا المجال ضمن مقال بعنوان «الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق عليه السلام» (راجع: بحوث إسلامية، ص٩٠ـ ٩٩).

(٢٠) مجلة «نقد ونظر» العدد الاول، ص٨٧-٩٠ (حوار مع الشيخ معرفة)

(٢١) كتاب البيع، ج٢، ص ٤٧

(٢٢) الوسائل، ج٢، ص١٠٥

(٢٣) استخدم الامام الخميني في آرائه الفقهية وبشكل متكرر مناسبات الحكم والموضوع كدليل من الأدلة. (راجع: البيع، ج١، ص١١٢ وج٢، ص٤٧٠، ج٤، ص١٨٥، ج٥، ص٣١٢، وص٤٠٢، والطهارة، ج١، ص٣١٤-٣١٥، ج٢، ص٢٢، وكتابٍ الخلل في الصلاة، ص١٨١ وص٢٢٤، والمكاسب، ج٣، ص١٥٣ وص٦٢٣. واستخدمه أيضا كجزء من الدليل، ودليل مساعد للأدلة الأخري، راجع: البيع، ج٤، ص٣٠٤، ج٢، ص٤٤٤ والمكاسب، ج١، ص ١٢٤، واستخدمه أحيانا كقرينة للتأكيد على المطلب، راجع: الطهارة، ج١، ص١٢٩، ج٢، ص٣٤، ج٢، ص٤٣٩، وكتاب الخلل، ص٣٤).

(٢٤) بحوث إسلامية، ص٩٨ـ ٩٩.

(٢٥) قواعد الأحكام (طبعة حجرية) ص٦، وراجع أيضاً: المدخل، ص١٨٧.

(٢٦) بحوث إسلامية، ص٩٥.

(٢٧) مجلة «كيهان فرهنكي» السنة١١، العدد٨، ص١٢-١٣ (حوار مع السيد البجنوردي).

(٢٨) صحيفة النور (صحيفه نور) ج٢١، ص١٥.

(٢٩) الامام الخميني، المكاسب المحرمة، ج١، ص٧٣ و ٧١.

(٣٠) الامام الخميني، بدائع الدرر، ص٨٨، وبحوث اسلامية للشهيد الصدر ص٨٣ و ٨٤.

(٣١) راجع فلسفات إسلامية، مقالة الفقهاء والتجديد.

(٣٢) بالطبع يجب أن لا ننسى أنه لا توجد حدود وتخوم دقيقة بين هذه المناهج الرامية الى انتزاع القواعد الفقهية، وغالبا ما يكون من الضروري استخدام منهجين أو أكثر منها.

(٣٣) للاطلاع على الماضي التاريخي لاستخدام الاستقراء في اصول الفقه الشيعي راجع: «آينه بزوهش» العدد ٢٧، ص٢٢ و ٢٣.

(٣٤) المعالم الجديدة، ص١٦١ ـ ١٦٥.

(٣٥) الأعمال الكاملة، ج٣ (الحلقة الثانية من دروس في علم الأصول) ص٥٤٤.

(٣٦) المعالم الجديدة، ص١٦٢.

(٣٧) نفس المصدر، ص١٦٢.

(٣٨) نفس المصدر، ص١٦٣.

(٣٩) نفس المصدر ص٤٦١. وفي اقتصادنا (ص ٢٩٥-٢٩٦) يؤكد أن اكتشاف قاعدة كلية يحتاج فضلا عن جمع النصوص والأحكام وتصنيفها الدقيق، الى عمليات تركيب وتحليل هذه المواد الأولية، والنظر فيها نظرة تجزيئية وشمولية (النظر الى المفردات والنصوص الجزئية في ضوء الكل) ليمكننا عن هذا الطريق تكوين قاعدة عامة من تلك المفردات ومن مركبها.

(٤٠) الحلقة الثانية (الاعمال الكاملة، ج٣، ص٤٦٤) ولابد من الالتفات الى أن السند المنطقي والمعرفي لمثل هذه البحوث عند الشهيد الصدر هو نظرية الاحتمالات التي قدمها في كتاب الاسس المنطقية للاستقراء، وقرر هناك أن الاستقراء أمر موضوعي وقابل للاختبار وله معاييره.

(٤١) راجع ترمينولوجيا الحقوق، مادة ((وحدة الطريق)).

(٤٢) راجع منطق الحقوق، ص١٣٥٠-١٣٥٦ وص١٥٦٥، و((دانشنامه حقوقي)) (الموسوعة الحقوقية)، ج٤، ص٥١٣.

(٤٣) شرح اللمعة، باب الشهادات.

(٤٤) ((نقد ونظر)) العدد الأول (حوار مع السيد حسن المرعشي) ص٨٦.

(٤٥) من كتابات الامام الخميني التي استخدم فيها هذه القاعدة: الطهارات ج٢، ص١٣١، وفي باب الضمان، البيع، ج١، ص٢٩٦، والانفال، ج٣، ص٢٤.

(٤٦) جواهر الكلام، ج٣٩، ص٢٦٢.

(٤٧) الكفاية، ص٤٤٣، الرسائل للامام الخميني، ج٢، ص١٠٥، البيع، ج٢، ص١٠١

(٤٨) الامام الخميني، بدائع الدرر في قاعدة لاضرر، ص١١٣.

(٤٩) التنقيح، ج٢، ص٢٢٦.

(٥٠) النائيني (أجود التقريرات) ج٢، ص٤٩٤.

(٥١) جواهر الكلام، ج٣٨، ص٢١٠، وج٨، ص١٨٧.

(٥٢) اقتصادنا (المجلد العاشر من الاعمال الكاملة) ص٣٧٣ ـ ٣٧٥.

(٥٣) الشهيد مطهري، النظام الاقتصادي في الاسلام، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

(٥٤) مجلة ((كيهان فرهنكي)) حوار مع الشيخ معرفة، السنة ١١، العدد ٨.

(٥٥) دراسات في ولاية الفقيه، ج٢، ص٣٥٧.

(٥٦) كتاب ((الاسلام ومتطلبات العصر)) ج٢، ص١٣٧ ـ ١٤١، الاعمال الكاملة ج٣، ص١٩٠، وكذلك: نظام حقوق المرأة في الاسلام، وكتاب الخاتمية.

(٥٧) لدراسة أسس الاقتصاد الاسلامي، راجع الشهيد مطهري، ص٢٧، ولأجل دراسة أعمق لمبدأ العدل والعدالة الاجتماعية في الاسلام من وجهة نظر الشهيد مطهري، راجع نفس المصدر، ص١٥٢ ـ ١٥٤ و ص١٥٧.

(٥٨) نفس المصدر، ص ١٦٧ ـ ١٧٠.

(٥٩) منطق الحقوق، ص١٣٠٨ ـ ١٣٠٩.

(٦٠) نفس المصدر، ص ١٣٠٩ ـ ١٣١١.

(٦١) نفس المصدر، ص١٤٧٠-١٤٢٢، ويرى مصداق هذه المسألة في ((نظرية إدارة العقد)) التي استطاعت إزالة إشكالات عقود الوقوف مثل العقود الفضولية. كما يرى مبدأ التغيير والساحات الحقوقية الحرة من هذا النمط من النظريات.

(٦٢) فمثلاً في ظروف الاضطرار، يحللون أخذ الضرائب أو التصرف في أموالٍ الآخرين بموجب قاعدة لا ضرر، أو تقديم الأهم على المهم، كما أن الكذب يكون جائزا في ظروف الخطر بموجب قاعدة التقية.

(٦٣) من النماذج المهمة في هذا المجال تنظيم المجموعة القانونية المسماة ((مجلة الاحكامَ العدلية)) في زمن العثمانيين، حيث حاول الفقهاء الحنفيون تصنيف كتاب يماثل القانون الوضعي المتداول وعلى النمط الحديث، وقد كان لهذا المشروع، وما أحاط به من شروح للقواعد وقوانين ومباحث تطبيقية دور مؤثر في دفع الفقه السني باتجاه ابداع النظريات. وكان لفقهاء وحقوقيين من امثال عبد الرزاق السنهوري والشيخ احمد الزرقاء سهم وافر في هذا المجال.

(٦٤) ثمة استثناءان حسب علم كاتب السطور من بين فقهاء القرنين الماضيين هما المرحوم الملا نظر علي طالقاني والمرحوم محمد حسين النائيني.

(٦٥) من أهم المصادر التي راجعناها في هذا الباب؛ اقتصادنا، المدرسة الاسلامية، الاسلام يقود الحياة، مقالة بعنوان ((من فقه النص الى فقه النظرية)) وتكتسب دراسة هذه المقالة أهمية كبيرة لدخولها في مباحث فقه النظريات، مجلة ((قضايا اسلامية)) العدد الاول بقلم: سلام زين العابدين.

(٦٦) الاسلام يقود الحياة (ج٣، مجموعة الآثار) ص٢٢ - ٢٤ وص ٣١ - ٣٧.

(٦٧) منطق الحقوق، ص ١٢٦٠.

(٦٨) نفس المصدر، ص١٣٢٩.

الأحكام
الحكومية والمصلحة

الشيخ سيف الله صرامي*

* باحث من الحوزة العلمية. قضايا اسلامية، ع ٤.

لم يكن ثمة مجال يذكر في الفقه الشيعي المدوّن لعنوان الأحكام الحكومية، ورعاية المصلحة في صدروها إلى ما قبل المشكلات الكثيرة التي اصطدم بها نظام الجمهورية الإسلامية في إيران في حركتة باتجاه التقنين. وقد كان من أهم العوامل التي دعت إلى إهمال المباحث الحكومية (فقه الدولة والفقه السياسي بتعبير أعم) والاجتماعية في الفقه الشيعي، هو ابتعاد الفقه نفسه عن الحكومة وإدارتها، وما انطوى عليه ذلك من بحوث وتحليلات تاريخية كثيرة لا شأن لنا بالخوض بها الآن.

وبعد انتصار الثورة أخذ يتضح تدريجياً أنّ على الفقهاء أن يبذلوا عناية أكبر بالمجالات الاجتماعية والسياسية. فالتوجه إلى عنوان الضرورة الذي يغيّر الأحكام المعنونة به ظهر في السنوات الأولى لعملية التقنين في الجمهورية الإسلامية.

والانعطافة التي يمكن مشاهدتها على هذا الخط وباتجاه الموضوع، هي المكاتبة التي تمّت بتاريخ ١٣٦٠/٧/٢٩ش (١٩٨١م) بين رئيس مجلس الشورى الإسلامي آنذاك، والإمام الخميني (رحمه الله). فقد كتب الإمام الخميني آنئذ في جواب رئيس المجلس:«أعضاء المجلس مجازون بتصويب وإجراء كلّ ما له دخل في حفظ النظام الاسلامي مما يستوجب فعله أو تركه الاخلال بالنظام، وما له ضرورة بحيث يستوجب تركه أو فعله الفساد، وما يستلزم فعله أو تركه الحرج، وذلك بعد تشخيص الموضوع من قبل أكثرية أعضاء مجلس الشورى الإسلامي، مع التصريح بأن هذه (الأحكام ـ المقررات) مؤقتة قائمة بتحقق موضوعها، بحيث تلغى تلقائيا وتنتفي بعد ارتفاع الموضوع...» [١].

ومع ذاك يبدو أن صرف عنوان الضرورة لا يمكن أن يوفر للدولة المشروعية التي تحتاج إليها في أعمال حاكميتها وإدارة المجتمع. من هذه الزاوية تم التوجه الى موضوع المصلحة ليؤخذ إلى جوار الضرورة.

ولما لم تستطع عملية إيكال تشخيص الضرورات إلى مجلس الشورى الإسلامي أن تقلل من الخلافات الممتدة بين هذا المجلس ومجلس حماية الدستور (الفقهاء الستة في المجلس) حول عملية المصادقة على القوانين، ظهرت في هذا الاتجاه في كلام قائد الثورة وخطّ مسيرته وطريقة تعامله مع القضايا فكرة تشخيص المصالح والتوجه إلى مصلحة النظام بعنوان كونها عنصراً رحباً يتجاوز في رحابته وإمكاناته كل المشاكل والحلول التي يوفرها، حتى إطار الأحكام الفرعية[٢]. هذه الفكرة أخذت تكتسب في كلام وسلوك الإمام الخميني شكلاً يزداد وضوحاً يوماً بعد آخر، حتى آل هذا المسار أخيراً إلى تشكيل مجلس تشخيص مصلحة النظام، الذي اكتسب في نهاية المطاف صيغة المشروعية الدستورية وفقاً للمادة (١١٢) من مواد الدستور.

على أساس ذلك بدأت الساحة تشهد جدالاً فكرياً مُختلفاً حول الحكم الحكومي وأهم عناصره ومبانيه متمثلاً بالمصلحة. وفي هذا المجال طُرحت أسئلة من قبيل: ما هو المفهوم الدقيق للحكم الحكومي؟ ما هي صلته بالأحكام الفقهية الفرعية التي يستنبطها الفقهاء من الكتاب والسنّة؟ ما هي الدائرة التي تحدّ من صلاحيات الحاكم أو الحكومة في إصدار هذا القبيل من الأحكام؟ وإذا افتُرضت المصلحة مبناً لإصدار هذه الأحكام، فما هو مفهوم المصلحة؟ وما هو متعلق الحكم الحكومي في إدارة المجتمع؟ من هُم الأشخاص الذي يتحلّون بصلاحية تشخيص المصلحة؟ ما هي مباني هذا التشخيص وضوابطه؟ كلّ هذه وغيرها أسئلة، إما أنها طرحت في مضمار ذلك الجدال، وإما إنها أضحت قابلة للطرح فيه.

وما يجيء في هذا المقال هو خطوات أولية في اتجاه الإجابة عن الأسئلة أعلاه. ولكن من الضروري أن يبدأ هذا المسير ببيان تعريف المقصود بالحكم الحكومي، ثم ينعطف بعدئذ إلى استعراض العناصر التي تشكل هذا الحكم بصورة سريعة، مع التركيز على المصلحة، وبعد أن تُدرس ضوابط تشخيص المصلحة ومبانيها، والمرجع الذي ينهض بتشخيصها في المجتمع، وما يتصل بذلك من بحوث أخرى، ستكون قد اتضحت في الحقيقة مباني الحكم الحكومتي وضوابطه وكيفية إصداره.

يبدأ البحث بتعريف الحكم الحكومي وتبيينه، وهذه البداية ستضيء على نحوٍ أكثر البحوث الآتية في هذه الدراسة.

١ـ تعريف الحكم الحكومي ونظرة في عناصره

بعد قراءة واسعة لتاريخ إصدار الأحكام الحكومية، ودراسة البحوث التي كتبها بعض الباحثين حول الحكم، التقنين، وصلاحيات الحاكم في الدائرة التي ترتبط بإدارة المجتمع، وصلنا في النهاية الى التعريف التالي: ((الأحكام الحكومية هي عبارة عن الأوامر، والقوانين والمقررات الكلية، وقواعد تنفيذ الأحكام والقوانين الشرعية، التي تصدر من قبل القيادة الشرعية للمجتمع الإسلامي في دائرة المسائل الاجتماعية، مع الأخذ بنظر الاعتبار حق القيادة في إصدار هذه الأحكام، ومصلحة المجتمع التي تقضي بإصدارها)).

العناصر الأساسية التي استخدمت في هذا التعريف، هي: الأمر، القانون، التنفيذ، القيادة الشرعية، المجتمع الإسلامي، دائرة القضايا الاجتماعية، الحق الذي تتمتع به القيادة، والمصلحة.

إنّ البحث الواسع في الأحكام الحكومية يقضي بممارسة درسٍ تفصيلي لكلّ عنصر من العناصر أعلاه، ومعرفة صلتها بالأحكام الحكومية. بيد أنّ ما سنتابعه في الحقيقة هو دراسة واحدٍ من هذه العناصر الذي يتحلى بأهمية أكبر ويُحاط بحساسية أكثر، وهو إلى ذلك قلمّا دُرس في إطار الفكر الشيعي. والعنصر الذي نعنيه هو المصلحة، الذي عرضنا مطلع البحث إلى نبذة سريعة لتأريخ التوجه إليها في (تجربة) الجمهورية الإسلامية.

٢ـ تعريف المصلحة:

مفردة المصلحة في اللغة تساوي وزناً ومعنىً مفردة المنفعة[٢]. أما بلغة الاصطلاح فقد استخدمت أولاً من قبل الأصوليين السنّة. يقول الغزالي: ((نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ

عليهم، دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم»[٤]. إن مقصود الشرع هو محور هذا التعريف. وبنظرنا إذا أُفيد من هذا التعريف أنه يجب أن نعود إلى المنابع الشرعية، أي الكتاب والسنّة، لكسب أية مصلحة، فإنّ هذا التعريف غير صحيح، لأنّ الأمر غيَر ذلك، كما سنرى في بحث منابع المصلحة. ولكن يمكن أن نستفيد من الجملة الثانية في التعريف أعلاه، إنها تحدد معيار المصلحة، وعندئذ يكون ما ذكر من أنّ مقصود الشرع هو المحافظة على دين الإنسان ونفسه وعقله ونسله وماله، هي مجرد نماذج للمصلحة لا غير، لا أن المصالح محصورة بها وحدها.

في ضوء ذلك يمكن أن تُعرف المصلحة بأنها الخير الفردي والاجتماعي للبشر في مختلف جهات حياة الإنسان وأبعادها.

٣ـ نظرة في استخدام المصلحة في علمي الفقه والأصول الشيعيين

ليس ثمة ذكر في كتب الشيعة الأصولية للمصلحة بعنوان كونها مبنىً للحكم (سواء أكان حكماً حكومياً أم غيره). بيد أنها استخدمت في الكتب الفقهية في أبواب الجهاد، البيع، المكاسب المحرمة، الوقف، الخراج، الولاية على المحجورين وبعض الأبواب الأخرى، وكمثال على ذلك استخدم الشيخ الأنصاري هذه الكلمة في موارد متعدّدة من المكاسب المحرمة. من ذلك ما ذكره في جواز الغيبة، حيث ذكر إن استغابة المؤمن إذا استوجبت جلب مصلحة له فهي جائزة، وتتقدم بنظر الشرع أو العقل على مصلحة حفظ احترامه. كما ذكر في موارد جواز الكذب انه جائز إذا كان لإصلاح ذات البين، وذهب أيضاً إلى جواز قبول ولاية حكومة الجور والعمل لها إذا كان في ذلك القيام بمصالح العباد[٥].

ويمكن الإشارة على نحو كلّي، أنه في كل مورد طرحت فيه «الولاية» في أبواب الفقه، طرحت إلى جوارها المصلحة التي ينظرها «الولي». ومع ذلك لم يُعرض في أي مكان من الفقه الذي بين أيدينا لمصلحة المجتمع على مستوى القضايا الأساسية والواسعة، ولم يُبحث في كيفية ابتناء الحكم على تلك المصالح.

طبيعي مرّت الإشارة في بعض الموارد إلى «مصلحة النظام» في كلمات الفقهاء والأصوليين، ولكن حتى في هذه المواطن تمت الإشارة إلى مثل هذه المصلحة بعنوان ذي المقدمة وغاية لواجبات من قبيل الاضطلاع بالحِرف والصنائع والخدمات العامة، من دون أن تقترن تلك الإشارات بتوضيح أكبر[٦].

٤ ـ المصلحة في المباني الفقهية لأهل السنة

للمصلحة في فقه أهل السنّة وأصولهم خلفية قديمة، أما بالنسبة للعلل التأريخية التي دفعت أهل السنة للتوجه نحو المصلحة، وكذلك كونها قاعدة للحكم، فهذا أمر يحتاج بحثه إلى فرصة مستقلة. إن ما يعنينا أن نمر عليه هنا ونتناوله بالبحث هو: هل يمكن للمصلحة أن تكون قاعدة للحكم وأساساً له وفق مباني الشيعة أم لا؟ إن قضية كون جميع الأحكام الشرعية تقوم ثبوتاً وواقعاً على أساس المصالح والمفاسد، هي قضية ثابتة في الفكر الكلامي الشيعي. ولكن الكلام في مرحلة الإثبات والدلالة وطبيعة فهمنا من المصالح والمفاسد، إذ هل يمكن أن تكون المصالح التي يصل إليها البشر في إطار فهمه، وفي نطاق شروط وضوابط خاصة أساساً للحكم في الوضع العاديّ أم لا؟

لقد طُرح هذا البحث في الكتب الأصولية لأهل السنّة منذ القديم، أما الاتجاه الغالب والطابع العام لهذه البحوث فقد تمثل بما يلي: هل يمكن أن تكون المصالح التي يراها الفقيه في مقام استنباط الأحكام الإلهية الكلية مبنىً لحكم كلّي الهي أم لا؟ وما هي شروط مثل هذا المسار وضوابطه؟ هذا هو السائد، في حال أنّ بحثنا ليس بصدد الأحكام الكلية الإلهية، بل هو شأن الأحكام الحكومية في إطار التعريف الذي ذكرناه لها.

سيتضح لنا أثناء بحث كلام أهل السنة في المصلحة ونقده في الاتجاه واللون الغالب الذي أشرنا إليه قبل لحظة، كيف تتوافر الأرضية لطرح الحديث عن المصلحة واتخاذ رؤية حولها، بعنوان كونها أساساً للحكم الحكومي وقاعدة له.

لقد أشرنا فيما سلف إلى تعريف الغزالي للمصلحة، وسنتابع فيما يلي المباحث الأخرى.

١ ـ ٤ : تقسيمات المصلحة:

اعتمد أهل السنة أساساً على المتعلق في ترتيب أهمية المصلحة وتقسيمها، وعلى أساس المتعلق، جاءت المصلحة على خمسة أقسام، هي: مصلحة الدين، النفس، النسل، العقل، والمال. هم يقولون أنّ دراسة واستقصاء مجموعة أحكام الشرع تفضي إلى نتيجة مؤدّاها أن جميع الأحكام جاءت لتحقيق واحدة من مصالح الأصول (المقاصد) الخمسة أعلاه.

وعليه يكون الدليل في هذا التقسيم هو الاستقراء وتقصي كل الشريعة وأحكام الإسلام ودراستها.

وقد قسموا المصلحة على أساس ما لها من ترتيب في الأهمية إلى ثلاثة أقسام، هي: المصلحة الضرورية، الحاجية، والتحسينية. إن كل مقدار ومرتبة من المصلحة في كل واحد من الأصول الخمسة أعلاه يقود إلى حفظ تلك الأصول ووقايتها من الاضمحلال والتلف هو مصلحة ضرورية لتلك الأصول. ومثال لهذه المصلحة حفظ أصل الدين أو وقاية نسل الإنسان من الهلاك والتلف. أما المصلحة الحاجية فهي مرتبة وإن كانت الأصول الخمسة أعلاه لا تتعرض بدونها إلى الاضمحلال والتلف، إلا إنها تقترن من دونها بالصعوبة والضيق. فالمصلحة الحاجية للدين مثلاً تتمثل علاوة على حفظ أصله، بأن يواصل حياته وحضوره في قلب الناس بشكل عادي، وأن تستمر إقامة المراسم الدينية وأمثالها.

تبقى المصلحة التحسينية أو التزيينية، وهي مرتبة الكمال والغاية المطلوبة للمصالح. ومثالها أن يُصار إضافةً إلى حفظ أصل الدين (المصلحة الضرورية) ورواجه (المصلحة الحاجية) إلى ضمان وجوده وترويجه كماً وكيفاً.

التقسيم الثالث للمصلحة يكون بلحاظ مالها من اعتبار شرعي. فإذا أردنا أن نقارن مصلحة معينة ظهرت لمجتهد، مع دليل شرعي معين (من الكتاب، السنة، الإجماع والقياس) فإنها لا تخرج عن هذه الحالات الثلاث:

١ـ أن يكون هناك دليل شرعي معين على الحكم الشرعي يأتي مطابقاً لتلك المصلحة. (دليل على الاعتبار).

٢ـ أن يكون هناك دليل معين على الحكم الشرعي يأتي على خلاف تلك المصلحة. (دليل على الإلغاء).

٣ـ أن لا يكون هناك دليل على اعتبار تلك المصلحة ولا على إلغائها.

يسمى القسم الأول «مصلحة معتبرة» والثاني «مصلحة ملغاة»[٧]. أما القسم الثالث فيمكن أن تكون له إحدى الحالتين: الأولى: أن يكون داخلاً في المقاصد الكلية للشرع. الثاني: أن لايكون داخلاً تحت تلك المقاصد. والمصالح الكلية للشرع هي المصالح (المقاصد) الخمس التي ذكرت في تقسيم المصلحة بلحاظ المتعلق وعلى أساس ترتيب الأهمية. بعض السنة ذكر القسم الثالث من الأقسام الثلاثة على أنه «مصلحة مرسلة» على الإطلاق[٨]. فيما أطلق بعضهم الآخر «المصالح المرسلة» على القسم الأول[٩]، والبعض الثالث أطلقها على القسم الثاني[١٠]. ولقد بُحثت المصلحة بعنوان كونها مصدراً لاستنباط الحكم، بنفس هذا الوصف ـ أي المصالح المرسلة ـ في المؤلفات الأصولية لأهل السنّة.

٢ ـ ٤ : *حجية المصالح المرسلة في استنباط الحكم* :

إن الذين استدلوا على حجية المصالح المرسلة في استنباط الحكم الشرعي، جعلوا موضوع هذه الحجية المصالح المرسلة، وذلك في إطار التعريف الذي يجعلها داخلة في المقاصد الكلية للشرع. أما الذين اعترضوا على ذلك فإما أنهم ردّوا على نحو مطلق (سواء كانت تلك المصالح المرسلة مدرجة في إطار المقاصد الكلية للشرع أم لم تكن) وإما أنهم ردّوا بشرط مؤدّاه أن تلك المصالح ليست مندرجة في المقاصد الكلية للشرع.

نستطيع أن نصل في ضوء ذلك إلى نوع من الاجماع المركب يتمثل في أنّ المصلحة المرسلة إن لم تكن في المقاصد الكلية للشرع فهي ليست حجة إجماعاً.

وبذلك يكون موضوع البحث في الحجية متعلقاً بتلك المصلحة التي بلغها المجتهد في مقام استنباطه لحكم الشرع، وهي داخلة ـ في الوقت نفسه ـ في المقاصد الكلية للشرع.

إذا أخذنا هذه المقدمة بنظر الاعتبار، ننتقل الآن إلى نقد ودراسة أهم الأدلة التي أقيمت على حجية المصالح المرسلة، من خلال النقاط التالية:

١ـ سيرة الصحابة :

قالوا انّ سيرة الصحابة، بل وسيرة التابعين وأئمة المذاهب الأربعة مضت على حجية المصالح المرسلة. ومما ذكروه في هذا المجال واستدلوا عليه هو جمع القرآن في عهد أبي بكر[١١]، وتدوين الحديث في عصر عمر بن عبد العزيز[١٢]، ونماذج كثيرة من فتاوى الأئمة الأربعة[١٣] (أبو حنيفة، مالك، الشافعي وأحمد بن حنبل). فهذه ـ وغيرها ـ هي جملة الشواهد التي تؤكد هذا المدّعى. وقد ردّوا عليهم أنّ النقاش في هذا الدليل واقع في الصغرى والكبرى. فهو باطل في الكبرى، لأنه لم يقم أي دليل عقلي أو نقلي معتبر على حجية مثل هذه السيرة أو الاجماع على أمثال هذه الأدلة[١٤]. وأما بطلانه من وجهة نظر الصغرى فهو يعود إلى أن المصالح المرسلة لم تُعرف في عهد الصحابة والتابعين بالذات، بعنوان كونها مصدراً معيناً للحكم الشرعي. وعليه فإنّ الموارد التي تُذكر بعنوان التمسك بالمصالح المرسلة، ليس من المعلوم أن العمل بها كان واقعاً ناظراً إلى هذه المصالح، (وما يدرينا أن الباعث على صدورها هو إدراك المصالح من قبلهم) فربما كان الباعث لها بنظرهم هو ما تقتضيه بعض الآيات والروايات[١٥].

٢ـ تناهي النصوص ومحدودية أحكام الشرع وعدم تناهي الحوادث

قالوا في هذا الدليل انّ حوادث العالم غير متناهية، والوقائع هي ما لا يحصره العد، في حين أن أحكام الشرع القابلة للاستنباط من الكتاب والسنّة والقياس والاجماع هي محدودة ومتناهية، هذا من جهة. ومن جهة ثانية جاءت شريعة

الإسلام كي تكون لجميع الأزمان ولوقائع العالم وحوادثه كافة، ولها في جميع موضوعات الأحكام ـ ومتعلقها أفعال البشر ـ حكم لا تضيق به.

بجمع هذه المقدمات لا مناص من فتح باب الفكر المصلحي والاستصلاح المتمثل بإقامة الأحكام على المصالح المرسلة، كي يكون بمقدور الإسلام أن يُجيب عن الحوادث غير المتناهية، بحيث لا يضيق بها[16].

وقد قالوا في جوابه انّ عدم تناهي الوقائع والموضوعات لا يكون دليلاً على حجية المصالح المرسلة. ذلك انّ كليات الكتاب والسنّة والقياس الصحيح (منصوص العلة) يستوعب جميع الوقائع والحوادث كما أثبت الاستقراء.

ثم لو صادف عدم وجود مدرك للحكم الشرعي في بعض المواطن فإنّ هذا بنفسه دليل على الإباحة، وذلك لجهة ما فهمناه من الأدلة السمعية التي أوضحت انّ الموضوع الذي لا يقوم فيه دليل على الحكم، فيكون حكمه الشرعي الإباحة[17].

لا ريب في أنّ الكتاب والسنّة لم يتضمنا الأحكام والقوانين التي ترتبط بجميع جزئيات الحياة الفردية والاجتماعية للبشر وتفصيلاتها بصيغة الحكم الواقعي (وليس الوظيفة العملية). وفي هذا الحال إذا ظهرت في المجالات الفردية موارد ليس لدينا الدليل على حكمها الواقعي، فيمكن الاستفادة من الأصول العملية في تعيين التكليف، وان هذا الأسلوب لا يمكن العمل به على صعيد المشهد الاجتماعي. فمن جهة يمنع تعقيد العلاقات وتحولاتها من أن نُحكّم نصوصاً خاصة وبعينها، ومن جهة ثانية يقود عدم وجود قانون معيّن ومُلزم في أمثال هذه الموارد إلى عدم النظم وشيوع الفوضى والهرج في تلك العلاقات.

لذلك كلّه إذا أُنكر الفكر المصلحي المتجدّد المتحرك في إطار مقنّن، في الدائرة الفردية، والقائم على مباني الكتاب والسنة والقياس (لمن يؤمن بذلك) فلا مجال لإنكاره على مستوى ساحة معقدة متحولة كساحة العلاقات الاجتماعية.

أجل، يحتاج تشخيص المصالح الاجتماعية في شكلها ومحتواها إلى ضوابط وأُطر يمكن أن تُبحث في محلّها.

٣- إدراك حسن الأشياء وقبحها: استدل بعضهم على حجية المصالح المرسلة في استنباط الحكم الشرعي، بقوله: انّ الأحكام الشرعية إنما شرّعت لتحقيق مصالح العباد، وان هذه المصالح التي بُنيت عليها أحكام الشريعة معقولة، أي مما يدرك العقل حسنها، كما أنه يدرك قبح ما نُهي عنه، فإذا حدثت واقعة لا نصّ فيها وبنى المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر، كان حكمه على أساس صحيح معتبر من الشارع[١٨].

من الواضح أن هذا الاستدلال يقوم على أساس الحسن والقبح العقليين، وهو لا يتسق بالتالي مع مبنى الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين للأشياء قبل ورود الشرع. أما على قاعدة مباني الإمامية والمعتزلة، فقد أجابوا عنه بقولهم: ان العقل قابل للادراك، ولو أدرك على سبيل الجزم كان حجة قطعاً، لكشفه عن حكم الشارع. ولكن في غير هذه الحال فإنّ الظن بالحكم الشرعي من دون دليل على اعتباره - اعتبار النظر العقلي - لا اعتبار له.

وفي كل الأحوال، فإن ادعاء القطع في نتيجة النظر العقلي هو مما يُستبعد جداً، لأنّ هناك من الاحتمالات في ملاكات أحكام الشرع، كثرة لا تمنع القطع وحده، بل لا تفي حتى بحصول الظن بحكم الشرع[١٩].

٤- أدلة «لا ضرر» : وقد استندوا فيه إلى الرواية المشهورة عن النبي (ص) في قوله: «لا ضرر ولا ضرار» وهي مقبولة سنداً. ووجه الاستدلال أنّ قول النبيّ: لا ضرر ولا ضرار يقتضي رعاية المصالح إثباتاً والمفاسد نفياً، إذ الضرر هو المفسدة فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة، لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما[٢٠].

وقد قالوا في الجواب عنه: إن أدلة لا ضرر لا تنفي أكثر من ارتفاع الأحكام الضررية، ولا تثبت أحكاماً أُخرى[٢١].

في الواقع هناك بحث واسع واختلاف بين أصحاب النظر حول المفاد الاثباتي لحديث لا ضرر[٢٢]. ولكن حتى لو افترضنا قبوله، فإنّ الاستدلال أعلاه لا يتم لأنّ الضروريات هي قسم من المصالح فقط، كما رأينا في تقسيم المصلحة إلى الضرورية وحاجية

وتحسينية. وبحديث لا ضرر، أكثر ما نستطيع أن نفعله هو أن نأخذ تلك المصالح التي يحصل النقص والضرر بانتفائها، كأساس لحكم الشرع. أما تحصيل الحاجيات والتحسينيات فهو ما لم يمكن إفادته من هذا الحديث.

٥- أدلة نفي الحرج :يقول تعالى:(وما جعل عليكم في الدين من حرج)(الحج : ٧٨). ذكروا أن هذه الآية لها دلالة في الموارد التي لا وجود لدليل خاص من الشرع عليها، على أن قاعدة أحكام الشرع منزلة من أجل رفع مشكلات الناس وتحقيق رفاههم. وهذا بنفسه هو التمسك بالمصالح المرسلة فيما لا نصّ من الشرع عليه[٢٣].

وكاتب السطور وإن لم يعثر على ردّ خاص في كلمات أصحاب النظر على هذا الدليل، إلا إنه يرى أن ما ذكر في الرد على الدليل الرابع يصلح للردّ على هذا أيضاً. وتوضيح ذلك أننا إذا رضينا بوجود مفادٍ إثباتي لحديث لا ضرر، فلا يمكن قبول ذلك في أدلة نفي الحرج، لوجود قيد «في الدين» في هذا المقام. وبالتالي فإنّ النظر ـ في الآية ـ منصرف إلى أحكام الدين، وليس هو بشأن إثبات شيء آخر. وما يرتفع هو صرف إطلاق وشمول أي حكم موجب لإلحاق الحرج بالمكلفين.

ومع ذلك حتى لو قبلنا بالدلالة الإثباتية لأدلة نفي الحرج، فإنّ ما يمكن أن يكون حجة في مفاد هذا الدليل، هي المصالح الحاجية وحدها؛ لأنّ بانتفاء المصالح الحاجية يظهر العسر والحرج. أما المصالح التحسينية فهي ليست كذلك.

٣ ـ ٤ : *ضوابط وإطار التمسك بالمصالح المرسلة* :

يمكن الحصول على الضوابط والإطار التالي من محصل كلام من يقول باعتبار المصالح المرسلة في استنباط أحكام الشرع:

١ـ أن تدخل المصلحة في المقاصد العامة للشريعة فيما يتصل بالدين، النفس العقل النسل والمال.

٢ـ أن لا تكون مخالفة للكتاب والسنّة والقياس والإجماع.

٣ـ أن يراعى فيها الأهم والمهم.

٤ـ أن يراعى في فهم المصلحة الخبروية وشأن الزمان والمكان.

٥ـ أن تكون المصلحة في مرتبة الضروري أو الحاجي.

٦ـ لا مجال للمصلحة في دائرة العبادات.

تبلورت الضابطة الأولى طبقاً للتعريف، وبناءً على المحصلة الناتجة عن تحرير محل النزاع. وكذا الحال بالنسبة إلى الضابطة الثانية؛ لأن المصلحة المخالفة للكتاب والسنة والاجماع والقياس، هي في حقيقتها ((مصلحة ملغاة)) وليست مصلحة مرسلة. (ينظر تقسيم المصلحة بلحاظ مالها من اعتبار شرعي).

أما الضابطة الثالثة فقد جاءت وفقاً لمقتضى القاعدة العقلية، بل العقل القطعي الذي يقود دائماً إلى التضحية بالمهم في سبيل الأهم في حال التزاحم. والدليل على الضابطة الرابعة أن لا يتردّد المجتهد في نظره، في أنّ المورد المفروض لهُ مصلحة، وهو ينتهي بالخير والصلاح. وبعبارة أخرى يكون المجتهد قد بذل غاية جهده في فهم المصلحة، وبذل مثل هذا الجهد لا يكون إلاّ بالإفادة بأقصى درجة مما هو متوفر من الخبروية والتخصص الموجودين، مع أخذ شروط الزمان والمكان بنظر الاعتبار[٢٤].

والضابطة الخامسة التي صرح بها الشاطبي[٢٥]، يمكن بلورتها من خلال الأدلة التي أقيمت على حجية المصالح المرسلة. فقد تمثل الدليل الرابع بحديث لا ضرر، فيما تمثل الخامس بدليل نفي الحرج في الدين، والذي يبدو ممّن أورد هذه الضابطة، أنه لم يقبل سائر الأدلة التي ذكرت على حجية المصالح المرسلة، بل اتخذ من دليلي لا ضرر ونفي الحرج أصلا ومرجعاً، وبه تتجلى الضروريات من المصالح بدليل لا ضرر، والحاجيات منها بدليل نفي الحرج، ويكون لها اعتبار بعنوان كونها مصادر لاستنباط الحكم. وقد تمت مناقشة الدليلين فيما سبق.

أما بشأن الضابطة السادسة فقد ذكروا أنّ مالكاً مؤسس المصالح المرسلة ومدونها قد حصر مجال استخدام المصالح المرسلة في استنباط الحكم في غير العبادات. وقد نقل الشاطبي عن مالك رأيه هذا[٢٦]، ثم أقام عليه الدليل بما خلاصته: تظهر المصالح المرسلة بشكل عام في المواطن التي يمكن تعقلها على أساس الروابط العقلائية، وعليه لا مكان لهذه المصالح في العبادات وما هو في حكمها؛ لأن العبادات لم تُبيّن لنا بشكل مفصل وواضح مثل الوضوء والصلاة

والصوم في أوقات معينة، والحجّ وأمثال ذلك. العبادات مبنية على أساس التحكم والتعبد المحض، ولا سبيل لئن يداخلها النقاش النظري وما ينطوي عليه من إثارات[٢٧].

٤ ـ ٤ : *المحصل من دراسة رأي أهل السنة:*

نصلُ من خلال دراسة ونقد نظرات أهل السنة في باب حجية المصالح المرسلة، بعنوان كونها مصدراً للاجتهاد واستنباط الحكم الشرعي، إلى نتيجة مؤدّاها أنّ جميع الأدلة المقامة عليها قابلة للنقاش حتى مع حفظ الضوابط والشروط (الستة) التي ذكرناها. بيد أنّ الذي قبلناه في سياق دراسة الأدلة أن خلود الدين الإسلامي وديمومته تستلزم أن نتعرض إلى أفكار المصلحة (ثقافة المصلحة) على أساس مقتضيات الزمان وحاجاته، وان كان ذلك يتم وفق الأصول وعلى أساس الكليات.

باعتقادنا أنّ طريق هذا الفكر المصلحي وإن لم ينفتح من خلال الاجتهاد وفي إطار المصالح المرسلة ـ كما وصلنا إلى ذلك من خلال الأدلة ونقدها ـ إلا أنه يمكن أن نفتح طريقاً جديداً بالاهتمام بعنصر الحكومة وصلاحياتها، من خلال المصالح المرسلة ذاتها وبنفس الضوابط، أو ما هو قريب إليها. إذا اتفقنا على هذه النقطة إن الإسلام بتأسيسه لمؤسسة الحكومة (بأي شكل كانت بل بغض النظر عن الشكل الخاص بها) يكون في الواقع قد أمر تلك الحكومة بتحقيق المصالح أو المقاصد العامة للشريعة وألبسها ذلك التكليف ـ الأمر ـ عملياً. وعندئذ فإنّ أي حد يتعرض له الإسلام بذكر المصالح الأكثر جزئية (أي مهما بلغت من التفصيل والصغر) بحيث لم يتركها لمقتضيات الزمان والمكان، فإن ذلك الأمر ـ التكليف الواقع على الحكمة، بل المتلبس بها عملياً، يُحمل على تنفيذ هذه المصالح (ولو بلغت ما بلغت من الصغر، بحكم أن الإسلام نصّ عليها في حكم واضح تقع على الحكومة مسؤولية تنفيذه).

أما في المصالح الأخرى التي لم يبينها الإسلام في قالب حكمٍ لا يتغيّر، فهي مجال مفتوح لتقنين الحكومة وتدخلها.

فقرات البحث الآتية تتكفل بتوضيح هذا الطريق وبيانه على نحو أفضل، من خلال تحديد مصادر المصلحة وضوابط تشخيصها، وذكر مرجعية التشخيص وإلى من توكل.

٥ـ مصادر تشخيص المصلحة وضوابطها في صدور الأحكام الحكومية

نبدأ هذه القسم أولاً ببحث مباني فكر المصلحة في الحكومة الإسلامية، ثم ننعطف لبيان مصادر تشخيص المصلحة وضوابطها، مع الأخذ بنظر الاعتبار ما مرّ من نظرات أهل السنّة، وفي ذلك أمامنا النقاط والعناوين التالية:

١ ـ ٥ : مباني فكرة المصلحة في الحكومة الإسلامية :

يمكن أن نعثر على استدلالات بلزوم فكرة المصلحة في إدارة الحكومة في إطار الإسلام، في أقوال وكتابات أصحاب النظر ـ خصوصاً في العقود الأخيرة ـ من الباحثين الذي بذلوا سعيهم في أن يقدموا الإسلام إلى المجتمعات البشرية في صيغة الدين القادر على تلبية الاحتياجات المعاصرة ومتطلبات جميع الأزمنة[٢٨].

نعرض فيما يلي إلى واحدة من صيغ الاستدلال هذه التي تبدو مؤهلة أكثر من غيرها للدفاع عنها[٢٩]، بعد أن، نظمها كاتب هذه السطور على صورة أكثر استدلالية، من خلال هذه النقاط:

أولاً : الإسلام دين الفطرة.

ثانياً : للإنسان خصوصاً في علاقاته الاجتماعية، احتياجات وجوانب ثابتة لا تتغيّر، كما له أيضاً ـ وإلى جوارها ـ جوانب واحتياجات متغيرة كثيرة. وفطرة الإنسان تشهد على هذين النوعين من الحاجات.

ثالثاً : تشير سيرة المعصومين عليهم السلام ومنهجهم إلى أن تلك الحاجات المتغيرة تُؤمّن ـ وفق ضوابط معينة ـ من خلال قوانين وأحكام تصدر بواسطة منصب الولاية وموقع الحاكمية الإسلامية المشروعة[٣٠].

رابعاً : يستمر هذا المنصب في عصر الغيبة أيضاً بأي اسمٍ كان، ووفق أي مبنى فقهي يستند إليه.

خامساً : يكون التقنين وصدور الأحكام في اتجاه تأمين الاحتياجات المتغيرة وإشباعها، على أساس التفكير بالمصلحة (أي على أساس المصلحة التي تحقق تلك الاحتياجات).

النتيجة المنطقية للمقدمات أعلاه تشير إلى ضرورة التفكير بالمصلحة من قبل الحكومة الإسلامية، في جميع الأزمنة والأمكنة.

٢ ـ ٥ : *مصادر المصلحة* :

بقبول الاستدلال أعلاه المبني على ضرورة التفكير بالمصلحة في الحكومة الإسلامية، ينعطف الكلام الآن الى هذا التساؤل: ما هي المصادر المتوافرة للحكومة الإسلامية، التي تمكنها من معرفة مصالح المجتمع؟ بديهي أن التعرض لمصاديق معينة من المصالح العامة، ثم توضيحها وتفصيلها هي عملية تخرج عن نطاق هذا البحث. وما نبغي طرحه هنا، هو: هل يجب الرجوع بشكل عام، من أجل تشخيص مصالح المجتمع إلى العرف، بناء العقلاء، الوعي والمعارف التخصصية للبشر و...؟ أم أن الكتاب والسنّة كما أنهما مصدران أصليان أساسيان في باب الاجتهاد واستنباط الحكمٍ الإلهي الكلي، فهما كذلك في المصلحة؟

اتضح جيداً من الاستدلال الذي سقناه على ضرورة التفكير بالمصلحة (الأخذ بالمصلحة) في الحكومة الإسلامية، أن المصالح المتغيرة للمجتمع لا يمكن أن تبنى على قاعدة أحكام ثابتة ودائمة، نظراً لتغيرها وتبدلها، حتى تأتي في الكتاب والسنّة على صورة أحكام الهية ثابتة وكلية لجميع الأزمنة والأمكنة.

إن غاية ما ينتظر في هذا المجال أن يتوفر الكتاب والسنة على خطوط كلية لإدارة المجتمع، من بينها بيان اسلوب عملية التقنين (التشريع) وجهاتها. لقد بيّن بعض الباحثين في مجال خصائص التشريع في الإسلام نماذج من الجهات الكلية للتشريع في الحكومة الإسلامية. وقد تمّ بيان تلك النماذجٍ في إطار التقسيم المدرسي للمصلحة بحسب متعلقها، مما كان قد أشير إليه سابقا؛ أي مصلحة الدين والنفس

والنسل والعقل والمال. وعلى هذا الأساس ذهبوا للقول أن التشريع في الإسلام يتحرك باتجاه نفي البدعة والشبهات التي تجرّ إلى ضعف الإيمان في المجتمع، إيجاد الأمن الداخلي والخارجي، بسط العدالة في المجالات الاجتماعية والاقتصادية و...؛ حفظ الوحدة السياسية للأمّة مع القوميات والأديان المختلفة[٣١].

البعض الآخر عدّ المصالح العامة للمجتمع في إطار ما يريده الإسلام بالصيغة التالية: ((حفظ أصل الإسلام، بقاء البلد الإسلامي، قطع سلطة الأجانب، إمكان إقامة الحكومة الإسلامية، انتصار الإسلام على الكفر، انتظام شؤون المجتمع الإسلامي، قبول الإسلام من قبل المجتمعات الأخرى، الصحة الاجتماعية، الارتقاء بمستوى الثقافة العامة للمسلمين و...))[٣٢].

يتبيّن في ضوء ما مرّ أن ما يمكن بحثه في هذا المجال بعنوان كونه مصادر المصلحة، هي: العرف، بناء العقلاء والعلم التخصصي البشري.

١ ـ ٢ ـ ٥ : *العُرف كمصدر لتشخيص المصالح:*

ذكر الحقوقيون العرف بعنوان كونه أحد مصادر القانون، وقد ذكروا له تعاريف، منها: العرف هو قاعدة تتحول تلقائياً وبالتدريج بين جميع الناس أو جزء منهم إلى قاعدة مُلزمة[٣٣].

لقد درج فقهاء السنة على تعريف العرف والبحث فيه خلال دراسات كثيرة، يقول الغزالي: العادة والعرف هو ما استقرّ في عقل الناس واتخذ مكانه فيه، وقبلته طبائعهم النقية.

أما فقهاء الشيعة فهم وإن استخدموا كلمة العرف في موارد متعددة[٣٤]، إلا أنهم لم يعكسوا بحثاً مستقلاً ومنقحاً فيه، لا في الفقه ولا على مستوى الأصول[٣٥].

لقد تحدّث فقهاء السنة عن اعتبار العرف وحجيته، ولكن قاعدة حديثهم في الغالب عن العرف بعنوان كونه مصدراً لاستنباط الحكم الشرعي. من هذه الزاوية، كان أهم إشكال وجهه المنتقدون لهم أن حكم الشرع الكلي يجب أن يُسمع من الشارع. أما آراء الناس من اية طبقة وفئة كانت فليس لها أي اعتبار في هذا المضمار، إلا أن تكون كاشفة عن نظر الشارع بنحو من الأنحاء[٣٦].

والـذي يـبدو أن مـثل هـذا الـنقد لا يـرد في اعـتـبار العـرف مصـدراً لتشـخيص المصـالح في صـدور الأحكـام الحكومية. صـحيح أن الحكم أو القانون الذي يصدر من ناحيـة الحكومـة الإسـلامية أو يُمضـى مـن قبلها هـو كالفتوى أو الـتقرير الذي يعطيه المجـتهد في انتسـابه إلى الشـرع الإسـلامي بـنحوٍ مـن الأنحـاء، بيـد أن السـؤال: هـل تتساوى كيفية نسبة هذين الأثنين إلى الشرع؟

يتضـح مـن الاستدلال عـلى ضـرورة ممارسـة فكـر المصلحة مـن قـبل الحكومـة الإسـلامية، أن مـن واجـب تلك الحكومـة إضـافة إلى تـنفيذ الأحكـام الكلية والثابـتة للإسـلام (عـلى فـرض إحـراز مـثل هـذا الثابت) أن تنهض بملء الفـراغات القـانونية في شـأن القضـايا والأمـور المتغيرة أيضـاً. وهـنـا بـالذات يتضـح الفـرق الأسـاس بـين المفـتي مـن جهـة والحـاكم أو الهيئـة الحـاكمـة مـن جهـة ثانيـة. فـالمفتي يبذل جهده في التعبير عمـا يـرى أنـه يعـبر عـن الشـرع الخـالص، بعيـداً قـدر الإمكـان عـن الأسـباب والأوضاع والمقتضيات التي تبرز. أما الحكومة الإسلامية فهي على العكس، إذ تراها بحكـم المسـؤولية الملقاة عـلى عاتقهـا في مـلء المتغيـرات، إضـافة إلى إجـراء الـثوابت والكليات، تسـعى أن تجـلب أهـم مـوارد المصلحة بالاعتماد على علوم العصر ومعـارفه والشـروط المتغيرة زمانـاً ومكانـاً، لكي تُصـدر عـلى خـلفية تـلك المصـلحة وبمقتضـاها وتبعاً لها ـ لا على أساس تقرير حكم الشرع ـ الحكم المناسب.

وبـه يـتبيّن أن الحكـم الحكومـي أو القرارات الحكومية للحكومة الإسلامية، حتى إذا نُسـبت إلى الشـرع،فهي لا تنسـب بالمعـنى الـذي يكـون فيـه مفـاد الحكـم ومحـتواه شـرعياً وإلهيـاً، بل بمعـنى كـون الحـاكم أو الحكومـة الـتي تصـدّت لإصـداره هـي مورد تـأييد الشـرع وحسـب. والفرق بين نسبة المفتي إلى الشريعة ونسبة الحكومة الشـرعية إليهـا، هـو كالفـرق القـائم بين نسبة النـاطق في أحد الأجهزة الحكومية بذلك الجهاز، إلى ذلك الذي نصبه الجهاز.

فالـنـاطق يعـبِّر بشـكل مُباشـر عـن آراء ذلـك الجهاز ومواقفه من دون دخل لـرأيه الشخصي ونظره في الموضوع، أما الذي ينصبه الجهاز، فهو وإن كان يخضع إلى إطار معين، إلا إنه يستفيد من صلاحيته في العمل.

وعلى هذا المنوال، اذا تحدثنا عن حجية العُرف وماله من اعتبار في صدور الأحكام الحكومية، وكونه مصدراً لتشخيص المصالح، فإنّ ذلك بلا شك ليس من قبيل ذلك المعنى الذي نتحدّث فيه عن حجية العرف وقيمته في عملية استنباط الحكم الكلي الشرعي، بل يرادبه تفويض تشخيص المصالح للحكومة، وما هي الأدوات والوسائل التي يشير بها عقلها ويرشدها إليها؟

ان العرف بتعريف الغزّالي له، يعبِّر قطعاً عن أحد تلك الأدوات والوسائل التي نعبّر عنها بمصدر تشخيص المصلحة.

يستدل بعض الباحثين على كون العرف أحد مصادر تشخيص المصالح الاجتماعية بقوله تعالى من سورة الأعراف: **(خُذ العفو وأمر بالعُرف واعرض عن الجاهلين)** (الأعراف : ١٩٩).

وخلاصة ما يستدل به هؤلاء: ان العرف أو المعروف أحد هذه الأركان للآداب الدينية والتشريع الاسلامي، وهو مبني على اعتبار عادات الأمة الحسنة وما تتواطأ عليه من الأمور النافعة في مصالحها. وقد تكرّر اعتبار العرف معياراً في السور المدنية، وأكثرها في بيان الأحكام الشرعية العملية، وذلك في عشرات من الآيات بعضها في صفة الأمة الإسلامية وحكومتها وأكثرها في الأحكام الزوجية والمالية. (ينظر كمثالٍ عليها: ٢٢: ٤١، ٣: ١٠٣، ٩: ٧١).

وإذا قيل إن المراد بالعرف والمعروف في الآيات هو المنصوص في الشرع، أجيب عن ذلكٍ بما يلي:

أولاً: ان هذا القول مخالف لما ذهب اليه الكثيرون من أن العرف هو ما يستحسنٍ في العقل فعله ولا تنكره العقول الصحيحة.

ثانياً: هذه الآية مكية، ولم تكن قد نزلت قبل ذلك أحكام شرعية حتى يقال أن المراد منٍ العرف هو تلك الأحكام.

ثالثاً: إذا كان المراد من العرف المعروف بالوحي، يقال فيه انه لم يكن قبل الأمر به معروفاً وبعد الأمر به صار من قبيل تحصيل الحاصل.

وبذلك يبقى تحكيم العرف والمعروف بالمعنى اللغوي العام معتبراً فيما لا نص فيه بخصوصه، شرط أن يبقى مقيداً بأصول وأحكام وفضائل ثابتة، فلابد من شيء ثابت، وهو ما لا تختلف فيه المصالح والمنافع باختلاف الزمان والمكان وأحوال المعيشةِ، ولابد من شيء يحكم فيه العرف وهو ما يقابله[٢٧].

٢ ـ ٢ ـ ٥ : بناء العقلاء وتشخيص *المصالح*:

تبحث الكتب الأصولية الشيعية بناء العقلاء باعتباره أحد مصادر استنباط الحكم الشرعي، ويعبّر عنه بعنوان ((سيرة العقلاء)) أيضاً. ومع ذلك ليس هناك تعريف واضح لسيرة أو بناء العقلاء، وانما غاية ما اكتفت بذكره أن المراد من بناء العقلاء ليس صرف العمل الخارجي، بل يشمل المرتكزات العقلائية أيضاً، حتى لو لم تنعقد أية صيغة في السلوك الخارجي تنطلق تبعاً له[٢٨].

لا يعنينا في هذا البحث توضيح بناء العقلاء وبيانه، كما يخرج عن إطاره إثباته أو ردّه بعنوان كونه من الوجهة الأصولية (أصول الفقه) مصدراً للاجتهاد في الحكم الكلي الشرعي، وإنما تتجه عناية البحث في الاهتمام به من زاوية تشخيص مصالح المجتمع. ان أكثر ما تعتني به المباحث الأصولية يقع حول إثبات معاصرة السيرة لزمان الشارع، وبيان لزوم هذا الإثبات وكيفيته، ولكنا لا نحتاج إلى مثل هذه المباحث من زاوية تشخيص مصالح المجتمع؛ لأن بإيكال تشخيص المصالح إلى الحكومة الإسلامية، كما ذكرنا في البحث المرتبط بالعرف، لا يبقى مجال للتردّد بأنّ أحد طرق الوقوف على هذه المصالح ومعرفتها هو بناء العقلاء أو سيرة العقلاء.

وفي هذا الاتجاه لا يفرق بين أن نعتبر بناء العقلاء هو السلوك العام للمجتمع ذاته الذي له معنى العرف، أو أن نعيده إلى الفهم الكلي للعقل لمبدأ الحسن والقبح الذاتيين للأشياء.

٣ ـ ٢ ـ ٥ : العلم والمعرفة البشرية وتشخيص *المصالح* :

هل يمكن اعتبار العلم المتخصص (المعرفة المتخصصة) مصدراً لتشخيص مصالح المجتمع؟ خلافاً للعرف وبناء العقلاء لم يذكر من الحقوقيين أحد ولا من

الفقهاء، ان العلم والمعرفة، أو علوم العصر ومعارفه بتعبير آخر، لم يذكر أنها مصدر للحقوق، ومع ذلك فقد ذكر بعضهم أهمية العلم، وبالذات هناك علوم معينة مهمة من قبيل علم الاجتماع والأخلاق، بالنسبة للحقوقيين في ممارستهم للتقنين. كما أكدوا أهمية الاهتمام بماهية الموضوعات على نحوٍ اختصاصي من قبل الفقهاء[٣٩]..

وربما عاد السبب في عدم أخذ علوم العصر وقبولها في عداد مصادر الحقوق إلى وظيفة العلوم ذاتها، فوظيفة العلوم ـ على الأصول السائدة ـ هي معرفة الواقعيات الموجودة والأخبار عنها، بدون أن تلزم الإنسان بشيء، في حين أن هناك في مصادر الحقوق نوعاً من الإلزام، بحيث يجب أن تؤخذ.

ومع ذلك فإنّ وضع العلوم في محلها والنظر إليها في دائرتها، لا يقلل أبداً من ضرورة أخذها بنظر الاعتبار في تشخيص مصالح المجتمع. فالعرف، بل بناء العقلاء نفسه لا يتأثر في كلّ مجتمع بالعلوم السائدة فيه والعقل الحاكم عليه دائماً، بل تدخل في تشكيله (العرف) الآداب والتقاليد المتبقية، وميول البشر المختلفة وعوامل كثيرة أخرى. فعلى قدر ما يتأثر العرف بالعلم والوضع العقلي السائدين، تشهد علوم البشر تقدماً في الوقت ذاته باتجاه التحوّل، كما يضحى عقل الإنسان أقدر على التعمق.

لذلك لإمكان لإنكار دور علوم العصر وتأثيرها في كل مجال من مجالات تشخيص المصالح؛ في تنقيح العرف وبناء العقلاء، بل في تشكيل اتجاهات معينة لمصالح المجتمع.

٣ ـ ٥ : *ضوابط تشخيص المصالح* :

بحثنا قبل ذلك ضوابط تشخيص المصالح في استنباط الأحكام الشرعية من وجهة نظر أهل السنّة، وقد كان من المقرّر أن يتم البحث مجدّداً في هذه الضوابط،من وجهة نظر التعرّف أو الكشف عن المصالح المطلوبة لإدارة المجتمع من قبل الحكومة الإسلامية، وهذا ما نقوم به في هذه الفقرة.

كانت الضابطة الأولى ـ لدى أهل السنّة ـ أن تكون المصلحة داخلة في المقاصد العامة للشريعة. وربما بدا في هذا المقام أنّ بإيكال زمام مصالح المجتمع بيد الحكومة الإسلامية، لا ننتظر كليات المصالح من الشريعة، تماماً كما لم نكن ننتظر جزئياتها من الشريعة، أي بتفويض مصالح المجتمع للحكومة لا يجب أن ننتظر كلياتها من الشريعة، كما لم نكن ننتظر من قبل جزئياتها منها. وبذلك لا فائدة من هذا القيد والضابطة التي تنصّ على وجوب أن تكون المصالح داخلة في المقاصد الكلية للشريعة؛ وإن كانت فهي نادرة.

ولكن هذا النظر لا ينطوي على صواب. وتوضيح ذلك؛ أننا لو وصلنا في المبحث المبنائي حول أساس تدخل الإسلام في العلاقات الاجتماعية وإدارة الدولة إلى نتيجة تفيد أن تعاليم الإسلام الأصيلة لا تثبت مثل هذا التدخل، بل تقصر الإسلام على محض كونه ديناً يأخذ بنظر الاعتبار علاقات كل فرد من الأفراد مع الله وحسب، فعندئذ يمكن القبول بتلك النتيجة. أي بعدم جدوى أن ننتظر من الإسلام موقفاً في الكليات ـ كما في الجزئيات والتفاصيل ـ بشان تشخيص مصالح المجتمع.

والذي يترتب على هذا المنحى أيضاً، أن يكون عنوان الحكومة الإسلامية نفسه اسماً بلا مسمى. أما لو آمنا بأنّ للتعاليم الإسلامية دخلاً في العلاقات الاجتماعية وإدارة المجتمع، وقبلنا ذلك حتى بشكل عام وعلى نحو إجمالي، ففي هذه الحال يكون أقل ما ننتظره من الدين هو أن يعيّن الخطوط الكلية والأهداف العامة لإدارة المجتمع.

وفي الواقع إن طرح مبحث «الأحكام الحكومية والمصلحة» قائم بالأساس على قبول المبنى الثاني والإيمان به، وأخذه بالتالي كفرضية ثابتة قبل خوض البحث (أي التسليم به كأصل موضوعي ثابت).

بديهي أن إثبات هذا القدر (الإجمالي الكلي) من تدخل الدين الإسلامي في مضمار الاجتماعيات هو أمر سهل يتم بنظرة إلى الآيات والروايات. كما أنه ليس هناك اعتراض ملموس من قبل الإسلاميين على ذلك، إذ جلّهم متفق عليه.

وبه يثبت، أنه ليس هناك مجال للتردد والشك في أن الضابطة الأولى لتشخيص مصالح المجتمع من قبل الحكومة الإسلامية، تتمثل بوجوب أن تُؤخذ المقاصد الكلية للشرع وغايته في إدارة المجتمع.

أما ما هي الآلية العملية لمثل هذا التشخيص في المجتمع؟ ومن هم الأشخاص الذين يعينون هذه المقاصد الكلية؟ فهذان أمران يمكن متابعتهما في فقرة «المرجع في تشخيص المصلحة».

ومن خلال الإشارة التي مرّت، يمكن أيضاً إثبات الضابطة الثانية من ضوابط تشخيص المصلحة، كما نقلت عن أهل السنّة. فلقد كانت الضابطة الثانية تنصّ على عدم وقوع المصلحة المنظورة في خلاف وتعارض مع الكتاب والسنّة والإجماع والقياس. ومن الواضح أن مخالفة القياس في إطار الفقه الشيعي لا موضوعية له هنا. ومع ذلك فإنّ التعبير الأوضح أن نقول في مفاد هذه الضابطة: يجب أن لا تتخالف المصلحة المنظورة مع نصوص الشارع.

وما يجب أن يُنتبه إليه، أن البحث في الفقرات السابقة طالما تحرك في دائرة الكلام عن لزوم التفكير بالمصلحة في الحكومة الإسلامية، وجرى في مصادر هذه المصلحة، فإن نظرنا هنا ينصب على عدم مخالفة المصلحة وتعارضها مع النصوص الشرعية، وليس موافقتها لها؛ لأن القول بموافقة المصلحة للنصوص الشرعية تقود إلى تداع مؤداه أن جميع المصالح وبالتبع لها جميع القوانين الاجتماعية يجب أن تستنبط من النصوص الشرعية (الكتاب والسنة). في حين أنّ القول بعدم المخالفة والتعارض يشير فقط إلى حد واحد في اعتبار المصلحة المنظورة. أم كيفية تشخيص مصاديق هذه الضابطة في المجتمع فهو أمر يتصل بالفقرة التي تبحث في «مرجع تشخيص المصلحة».

وفيما يتعلق برعاية الأهم والمهم كشرط أو كضابطة ثالثة عند أهل السنّة، فهي مما لا شك فيها من وجهة نظر تشخيص مصالح المجتمع أيضاً. كما يمكن للضابطة الرابعة من تلك الضوابط أن تأتي لتكون حصيلة البحوث التي مرّت تحت عنوان «مصادر المصلحة» مما مرّ معنا قبل ذلك. ذلك أن ما ذكر عن العرف وبناء

العقلاء وعلوم العصر في بحث منابع المصلحة، لا يعني سوى ما ذكر في تلك الضابطة (الرابعة) من القول برعاية الخبروية وملاحظة الأوضاع الزمانية والمكانية في فهمها.

أما الضابطة الخامسة التي ذكرت عند أهل السنّة فقد كانت تفيد بوجوب أن تكون المصلحة في مرتبة الضروري و الحاجي. كما انتهينا إلى ذلك من استعراض الأدلة التي ساقها بعض أهل السنة على حجية المصالح المرسلة. والسؤال: هل ننتهي إلى النتيجة ذاتها من وجهة نظر القول بتشخيص مصالح المجتمع من قبل الحكومة الإسلامية؟ لا يتضمن الدليل الذي أثبت وجوب التفكير بالمصلحة في الحكومة الإسلامية مثل هذا القيد، وفي ضوء ذلك يمكن أن يكون أي قسم من أقسامها برعاية أهمية المصلحة ومراتبها قاعدة وأساس للأحكام الحكومية في الحكومة الإسلامية.

أما الضابطة السادسة فهي تعتبر في دائرة الأحكام الحكومية من مفروض الكلام. فالحديث يدور وفقاً للتعريف حول الأحكام أو القوانين التي لها شأن في العلاقات الاجتماعية. وإذا أمكن إثبات حق تدخل الحكومة في الأمور الفردية وفق بعض المباني، فهذا أمر خارج عن دائرة بحثنا.

بناءً على ما مرّ يمكن ذكر ضوابط المصلحة في ضوء التنقيح الجديد لها، ومن خلال النقاط المختصرة التالية:

١ـ أن تكون المصلحة التي شُخصت في اتجاه الخطوط الكلية التي رسمتها التعاليم الإسلامية لإدارة المجتمع.

٢ـ أن لا تكون متعارضة مع النصوص الشرعية ومخالفة لها.

٣ـ أن يكون قد رُوعي فيها الأهم والمهم.

٤ـ أن يكون قد روعيت فيها الخبروية وعلوم العصر.

٥ـ دائرة المصلحة ومجالها هي القوانين الاجتماعية ونطاق إدارة المجتمع دون العبادات.

٦ ـ مرجع تشخيص المصلحة في إصدار الحكم الحكومي

مع إننا قد ذكرنا إجمالاً في إطار الاستدلال على لزوم التفكير بالمصلحة للحصول على القوانين المتغيرة في إدارة المجتمع، فإنّ المرجع في ذلك هو الحكومة الإسلامية، إلا أن التوضيح التفصيلي قادنا للبحث في ذلك في إطار عنوان مستقل.

إن البحث في هذا الموضوع يمكن أن يطلق عليه، لجهة من الجهات، عنوان المرجع وأسلوب التشريع في الإسلام. وفي هذا البحث يجب الاعتناء بمبنيين أساسيين في نظام الحكومة الإسلامية. فإذا آمنا في هذا النظام بأصل تعيين الولي الفقيه بعنوان كونه المحور الأصلي للنظام، بحيث نعتقد تبعاً لذلك أن جميع القوى الحاكمة تنشأ من مشروعيته الإلهية، فمن الواضح عندئذ أن تنصرف مرجعية تشخيص المصلحة إلى الولي الفقيه نفسه، فهو الذي يملك مثل هذا الحق.

كذلك الحال إذا رأى الإنسان ـ بأدلة الانتخاب ـ أن مرجعية جميع القوى تعود إلى شخص واحد.

ولكن مع ذلك، إذا أخذنا بنظر الاعتبار تعقيد العلاقات الاجتماعية وكثافة اتجاهات المصلحة وأبعادها وتحركها في أرضيات مختلفة، فسنصل إلى أن تشخيصنا جميعاً يخرج عن عهدة الشخص الواحد، وبالتالي يمكن أن يعنى بأصل الشورى في الإسلام من زاوية حصول الفاعلية والكفاءة في عمل الولي الفقيه.

ومن موقع العناية بأصل الشورى في الإسلام لضمان الكفاءة في أداء الولي الفقية، نتابع البحث في مرجع تشخيص المصلحة من خلال الفقرات التالية:

١ ـ ٦ : أدلة الشورى ومرجعية تشخيص المصلحة :

إن ما نبغيه من الشورى بشكل عام في مرجعية تشخيص المصالح، هو أمران أساسيان، هما:

الأول: العثور على مرجع كفوء فاعل للكشف عن المصالح وتعيينها، بالشكل الذي يأتي تشخيص هذه المرجعية مُلزماً لعامة المجتمع.

الثاني: العثور على مرجعية يكون نظرها في تشخيص المصالح متساوقاً مع الواقع قدر الإمكان.

انطلاقاً من هذا المبتغى في خطيّه نمرّ على أدلة الشورى من بناء العقلاء والآيات والروايات.

١ ـ ١ ـ ٦ : *بناء العقلاء وشورى تشخيص المصالح* :

نقترح فيما يلي عرضاً استدلالياً لبناء العقلاء في مجال مرجعية تشخيص المصالح في المجتمع، يأتي من خلال التسلسل التالي:

١ـ لايمكن إدارة المجتمعات خصوصاً مع ما تنطوي عليه من تعقيد معاصر، إلاّ عن طريق قوانين معينة (مدوّنة وواضحة).

٢ـ إن وضع القوانين على قاعدة تشخيص المصالح، في المجالات المختلفة ذات الصلة بإدارة المجتمع (المجالات: السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية وغيرها) هي شأن تخصصي يحتاج إلى ممارسة ممتدة وتجارب وافرة.

٣ـ ليس لرأي الخبير الواحد من المتخصصين أرجحية في مجال وضع القوانين المناسبة وتشخيص المصالح في أي مجالٍ من المجالات. إضافة إلى أن رأي الجماعة يتقدم بعد البحث والدراسة على رأي الفرد الواحد في اعتبار كونه ملاكاً لبلوغ الواقع.

في ضوء ذلك، فإن ما يقتضيه الأسلوب العقلائي هو تشكيل هيئة من الخبراء المتخصصين لأجل تشخيص المصالح في كلّ مجال من المجالات، وهذه الهيئة هي نفسها التي يطلق عليها هنا: لجنة تشخيص المصلحة.

٢ ـ ١ ـ ٦ : *آيات الشورى وتشخيص المصلحة* :

هناك في القرآن عدد من الآيات يُرغّب بالشورى ويحث عليها، ونختار من بينها الآية (٣٨) من سورة الشورى التي لها دلالة أوضح على مدّعانا، أي في إيكال مرجعية تشخيص المصالح في المجتمع إلى الشورى.

يقول تعالى: **(والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم)**. (الشورى / ٣٨).

إن أساس الاستدلال على المراد يستند إلى جملة: **((وأمرهم شورى بينهم))**، فإذا لم نقل: إن المراد من كلمة ((الأمر)) بقرينة استخداماتها الأخرى في القرآن، هو إدارة المجتمع ومؤسسات الحكومة وقراراتها بعينها[٤٠]، فإن الظاهر اللغوي لها يفيد معنى يشمل كلّ ((شيء)) قابل للمشورة. ولكن غاية ما هناك أن بعض الموارد تخرج عن مجالها بقرائن عقلية ونقلية.

بديهي أن أوضح مصاديق الأشخاص الذي يمارسون المشورة، وهم محطّ عناية الآية، هي الشورى التي يتألف أعضاؤها من الخبراء وأصحاب النظر في الموضوع المراد بحثه.

ثمة بحوث كثيرة دارت حول الآية ودِلالتها على الشورى نعرض عنها خشية الإطالة[٤١].

٣ ـ ١ ـ ٦ : *روايات الشورى وتشخيص المصالح* :

وردت حول الشورى روايات كثيرة في الجوامع الروائية الشيعية والسنية، وإن كان الكثير من هذه الروايات، يتعلق بأمور شخصية كما يتبادر من النظرة الأولى على الأقل، ولكن يمكن بالاستناد إليها الحصول على معايير من الثابت جزماً أن لها تأثيراً في القضايا الاجتماعية أيضاً: ثم هناك إضافة إلى هذا روايات عن الشورى لها صلة مباشرة بالقضايا الاجتماعية وناظرة إلى تشخيص مصالح المجتمع.

من بين روايات الصنف الثاني، يمكن الإشارة إلى ما يلي: عن رسول الله (ص): إذا كان أمراؤكم خياركم،،و وأغنياؤكم سمحاءكم، وأمركم شورى بينكم، فظهر الأرض خير لكم من بطنها، وإذا كان أمراؤكم شراركم، وأغنياؤكم بخلاءكم، ولم يكن أمركم شورى بينكم، فبطن الأرض خير لكم من ظهرها))[٤٢].

والاستدلال بهذه الرواية على اعتبار الشورى في مرجعية تشخيص المصالح، هو نفسه الذي مرّ بشأن آية **(وأمرهم شورى بينهم)**.

ومن بين الروايات التي لها دلالة على أنّ المشورة ملاك ومعيار وسبيل لبلوغ واقع المصالح، ما جاء عن النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم): ما تشاور قوم إلاّ هُدوا لأرشد أمرهم[٤٣].

ومن أمثلة الروايات التي تنهى عن الاستبداد بالرأي، ما جاء عن الإمام علي (عليه السلام): لا تستبد برأيك، فمن استبدّ برأيه هلك[٤٤].

وفي بعض الروايات إشارة إلى صفات أهل الشورى، منها ما عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: خير من شاورت ذو النهى والعلم وأولو التجارب والحزم[٤٥].

وبهذا نستطيع أن نستنتج من خلال بناء العقلاء، ومن الآيات والروايات أن أفضل مرجعية لتشخيص مصالح المجتمع هي الشورى، أو لجان الاختصاص.

أما شكل هذه اللجان وكيفية تشكيلها فهو ما سنعرض له في هذا البحث.

٢ ـ ٦ :*مراتب الشورى في تشخيص المصالح* :

رغم أن التعاليم الإسلامية حثت على أصل الشورى ورغبت بها كثيراً، إلا أنها لم تعيّن شكلها وأسلوب ممارستها عملياً؛ لهذا السبب بالذات ترى أن الكثير من الباحثين المؤمنين بهذا الأصل في إدارة المجتمع، اعتبروا أن الشكل العملي للشورى يقوم على أساس مقتضيات الزمان والمكان[٤٦].

والذي نعمد إليه هنا بالاعتماد على ما مرّ في هذا الباب، وبالاستناد إلى بيان دور الدين والتعاليم الإسلامية في تشخيص مصالح المجتمع، ومع الأخذ بنظر الاعتبار الوقائع العملية للمجتمع الراهن في الجمهورية الإسلامية، هو بيان طبقات (مراتب) الشورى، حيثُ يمكن أن يكون ذلك مدخلاً للأسلوب الإجرائي في استخدام الشورى لتشخيص مصالح المجتمع في التقنين.

والقاعدة التي يقوم عليها هذا المشروع أن المجتمع الذي تعهد أن يبني نفسه على أساس المثال الإسلامي ومراده، يجب عليه بالضرورة أن يجعل للمختصين بالإسلام دوراً ـ على نحو ما ـ في تشخيص مصالحه.

ومن جهة ثانية يجب أن يصار في معرفة مصالح أي مجتمع (دينياً كان أم غير ديني) إلى الاعتماد على الخبراء المتخصصين في تلك المصالح، فكل مصلحة يكشف عنها ويبينها الخبيرُ بها.

عندما نجمع بين هاتين الفكرتين نصل إلى ما يلي:

أولاً : أن تكون هناك شورى عليا من أجل فهم وإشاعة المقاصد العامة للدين في المجتمع.

ثانياً : أن تكون هناك شورى لتشخيص المصالح العملية المباشرة على نحوٍ أكثر تفصيلية، يمكن أن يطلق عليها شورى التشريع (التقنين).

وفيما يلي نوضح بشكل مختصر كلّ نوع من هذين النوعين:

١ ـ ٢ ـ ٦ :*الشورى العليا لفهم وإشاعة مقاصد الدين* :

إن معرفة الإسلام بوصفه منظومة مترابطة من الأحكام والمعارف والأخلاقيات وغيرها يحتاج كما هو الشأن في معرفة اية ظاهرة، إلى الخبروية والتخصص. وهذه المعرفة، هي كبقية ضروب المعارف البشرية، عرضة لاحتمال الخطأ والانزلاق، وما يستتبع ذلك من اختلاف نظر ونزاع.

وعندما يكون الهدف أن ندير المجتمع على أساس المعرفة بالإسلام، ونحن نفتقر في الوقت ذاته إلى وجود المعصوم وليس هناك وجهة نظر لشخص معين ترتفع لتكون حجّة علينا، فإنّ السبيل الوحيد الذي يكون أمامنا هو تشكيل شورى (لجنة) من أفضل المطلعين على الإسلام والعارفين به. ووظيفة هذه الشورى أن تبلور الخطوط العامة التي تكون بعنوان مقاصد الدين من أجل إدارة المجتمع، من خلال المصادر الأصلية للشريعة (الكتاب، السنة ، الإجماع، العقل). وإذا أردنا أن نجنب أنفسنا معترك الدخول في لجّة التعاريف المختلفة للدستور (القانون الأساسي) فيمكن أن نلتفت فقط إلى نقطة واحدة ثابتة، مؤدّاها أنّ أهم ما ينتظر من الدستور في المجتمع، هو أن يعيِّن قدر ما يستطيع الخطوط العامة لإدارة ذلك المجتمع في المجالات المختلفة سياسياً واقتصادياً وثقافياً وغير ذلك.

ولكن مقاصد الإسلام وما يريده لا تتأمن بتدوين تلك الخطوط واكسابها صيغة الدستور، بل هي تحتاج إلى رقابة محكمة تقترن مع التقنين في المجتمع.

وهنا يطرح عدد من الأسئلة:

١. هل يتم الإشراف وممارسة الرقابة على حسن إجراء مقاصد الدين من قبل ذات اللجنة (الشورى) التي تقوم بتدوين تلك المقاصد في صيغة دستور، أم أنّ الأمر يحتاج إلى لجنتين منفصلتين؟

٢. ان ما يبدو لنا من مجموع الإسلام ـ على الأقل في مستوى النظرة الأولى ـ أنه يشتمل على مجموعة من الأحكام الفرعية، وهذه ـ أولاً ـ هي بدرجة وفي نفس مستوى القوانين العادية. وان المراد ـ ثانياً ـ هو إجراؤها دون نقاش من قبل المؤمنين. وفي الحقيقة أن ما نصل إليه من هذه الأحكام إن الإسلام قدّم القوانين العادية (الأحكام الفرعية) ووجوب إجرائها على تعيين الخطوط الكلية وبيان الدستور.

وتوضيح ذلك، إن المتخصصين الإسلاميين الذين يتولون في هذه الأطروحة تدوين الدستور، ويشرفون على حسن تنفيذ الأمور وفقاً له، يرون أنفسهم أنهم دخلاء بل مسؤولون في تدوين بعض القوانين العادية، مما يقود إلى بروز الأرضية لاختلافات كثيرة ومعضلات متزايدة في مسار التقنين، والسؤال: ما هو مفتاح حلّ هذا المشكل؟

٣. هل تُمارس اللجنة العليا مهمتها في المراقبة والإشراف على أساس الشرع، أو وفق الدستور، أو على أساس الاثنين معاً؟

ما يمكن أن يقال في جواب السؤال الأول: أن توحّد لجنتا التدوين والرقابة في شورى واحدة ويبدو هذا هو الأنسب. ومردّ ذلك إلى أن أهم نقطة في الإشراف والرقابة هي التفسير الصحيح لأصول الدستور، ومن الواضح أن أفضل مفسّر للقانون هم واضعوه.

وإذا لم تتوافر الفرصة لمثول هؤلاء الأفراد بأنفسهم، فمن الأنسب أن تنقاد المهمة إلى أشخاص يحملون في كلّ عصر الخصائص والمواصفات ذاتها التي كانت لمدوني الدستور في عصرهم.

أما بشأن جواب السؤال الثاني فيمكن أن يقال: إذا وصلت لجنة الشورى العليا ـ بالشروط والخصائص التي ستذكر لأعضائها ـ إلى نتيجة مفادها أن هناك حكماً تعبدياً صريحاً من جانب الشرع، فيجب عليها عندئذ ان تجري هذا الحكم مثلما تفعل مع القانون المدوّن؛ لأنه سبق وأن رأينا في بحث ضوابط المصلحة أن مفاد إحدى تلك الضوابط كان ينصّ على عدم وجود منع من قبل الشرع إزاء المصلحة المنظورة. وبه لا يمكن أن نعتبر المصلحة المتعارضة مع صريح الحكم الشرعي قاعدة للحكم الحكومي. ومن جواب السؤال الثاني تتضح الإجابة عن السؤال الثالث. فإذا كانت لجنة الشورى العليا قد وصلت إلى أحكام مدونة تكون في مرتبة القوانين العادية، عن طريق الشرع (وليس على أساس المصلحة كما هو مفروض البحث) فإنّ الإشراف والرقابة يتمان في هذه الحال على أساس الدستور المدوّن إضافةً إلى القوانين العادية (الشرعية). أما في غير هذه الصورة فإنّ النظارة تتم انطلاقاً من الدستور فقط؛ لأن المفروض في هذا الدستور أنه المعبِّر عن الخطوط الكلية العامة التي أعلنتها الشريعة وابتغتها في إدارة المجتمع.

٢ ـ ٢ ـ ٦ : *شورى تشخيص المصالح (التقنين)* :

ذكرنا قبل ذلك أن المرجعية في تشخيص مصالح المجتمع تتمثل بشورى الخبراء المتخصصين بتلك المصالح. على سبيل المثال الاقتصاديون هم الذين يعرفون طرق التخلص من الأزمات الاقتصادية وسُبل تفتح الاقتصاد وازدهاره، وبالتالي هم أكثر المعنيين بطرح القوانين وما يحتاج إلى إمضائه في هذه الدائرة.

ولكن ما هي الصيغة العملية لهذا المرجعية؟

هناك في هذا المجال احتمالان أساسيان نعرض لهما باختصار:

الاحتمال الأول: ان يُبادر إلى تشكيل لجنة مستقلة في كل مجال من المجالات التي تتحرك فيها المصلحة، ثم يتحول ما تصل إليه هذه اللجان إلى قانون بعد إشراف لجنة الشورى عليها.

الاحتمال الثاني: ان يكون هناك مجلس تقنيني واحد يشمل جميع مجالات التقنين، ولكن شرط أن يشتمل هذا المجلس على مجاميع من مختلف الاختصاصات، تكشف في كلّ مجال عن المصالح المنشودة.

مزية الاحتمال الأول، خلوه من أي موقف أو أعمال نظرٍ أجنبي إلا ما يصدر من رؤية اختصاصية في كلّ مجال من مجالات تشخيص المصلحة، مضافاً إليها الإشراف العام للجنة الشورى العليا. ومن الواضح أن المصالح التي تشخّص بهذا الأسلوب هي أقرب إلى الواقع والصواب.

ولكن قبول هذا الاحتمال له صلة بالمباني المتبناة في مشروعية الحكومة الإسلامية. فإذا اتخذنا في مشروعية الحكومة مبنى الانتخاب، وقلنا: إن حق تشخيص المصالح في القوة التشريعية، هو بيد أكثرية المجتمع ابتداءً، فهل يمكن عندئذ أن نطلب منهم انتخاب وتعيين نواب عدّة مجالس؟ وإذا غضضنا النظر عن ذلك، ألا تقع هذه المجالس المتعددة في تداخل، بل وأحياناً في صراع، على مستوى الوظائف والصلاحيات؟

أما إذا قلنا بمبنى التعيين (تعيين الولي الفقيه) أو أن نفوّض على مبنى الانتخاب جميع صلاحيات الحكومة مرّة واحدة (بما فيها القوة التشريعية) بيد منتخب واحد، ونقول هو الذي سيشاور شورى أهل الاختصاص، فعندئذ يكون القرار النهائي للشخص المنتخب أو المعين، وبالتالي لا تترتب المفسدة التي ظهرت في المبنى الأول، لقبول هذا الاحتمال.

ولكن غاية ما هناك يمكن للولي الفقيه أن يختار بنفسه الاحتمال الثاني من باب الوقاية من كثرة ما يناط بالفرد الواحد من وظائف.

٣ ـ ٦ : *كلام في شروط أعضاء الشورى :*

هناك كلام كثير يمكن أن يقال في شروط كل طبقة من طبقات الشورى، ولكنا نكتفي رعاية للاختصار بالإشارة إلى نقطتين قلما يشار إليهما في أحاديث وكتابات هذا الحقل وهما.

١ ـ ٣ ـ ٦ : *الشمول في لجان التقنين* :

يجب أن تنطوي لجان شورى التقنين على التخصصات اللازمة في جميع المجالات التي تحتاج إلى تشخيص المصالح؛ لأن اللجان التي تشكل بهذه الدوافع وبمثل هذه الصلاحيات، ستبادر للعمل على تشخيص المصالح في جميع المجالات الحياتية للمجتمع.

أما الضمان العملي لمثل هذا الشمول فسيتضح أثناء الحديث الذي سيأتي سريعاً في البحث حول تشكيل اللجان.

٢ ـ ٣ ـ ٦ : *الإحاطة بعلم الحقوق* :

القانون والتقنين موضوعان مهمان في علم الحقوق، وقد خضعا للدراسة والبحث من جوانب متعدّدة. ان المعرفة بل الخبروية في هذا المجال هي شرط لازم للأشخاص الذين يمارسون دورهم في لجان شورى التقنين. ولكن ما تزداد الحاجة على تأكيده أكثر، هو الاطلاع على علم الحقوق العامة، بالأخص الحقوق الأساسية من ذلك العلم. فمثل هذا الاطلاع يعتبر لازماً للمتخصصين بعنوان كونهم خبراء إسلاميين يمارسون دورهم في لجنة الشورى العليا التي تأخذ على عاتقها فهم مقاصد الدين والإشراف على تنفيذها.

إن فهم الخطوط الكلية العامة التي رسمها الإسلام من أجل إدارة المجتمع له صلة مسيسة بإدراك تلك الأسئلة الأساسية التي يمكن أن تطرح في المجتمعات المعاصرة بهذا الشأن.

٤ ـ ٦ : *المرجع في انتخابات أعضاء الشورى وتشكيلها* :

ما هي المرجعية التي يناط بها أمر انتخاب أعضاء اللجنتين الأساسيتين في تشخيص المصالح؛ أي اللجنة العليا للنظارة والإشراف، وشورى التقنين؟

يمكن أن يجاب عن هذا السؤال بالصيغة التالية: إذا قبلنا التعيين في بحث ولاية الفقيه، أو مُنحت جميع صلاحيات إدارة المجتمع (بما فيها التقنين) للشخص المنتخب، فيما لو قلنا بمبنى الانتخاب، فمن الواضح عندئذ ـ إذا قبلنا الطرح الذي

مرّ حول الشورى ـ أن يكون الشخص المعيّن أو المنتخب هو المسؤول عن تشكيل لجان الشورى. وعليه يجب أن يكتشف أمثال هؤلاء الأشخاص وفقاً لرأيه (الولي الفقيه) ولما يراه صلاحاً.

أما إذا افترضنا عدم تمامية أدلة التعيين والنصب، أو أدلة الانتخاب المساوق لحكم التعيين والنصب، فإن الولاية العامة ستكون للناس (الأمة ـ الشعب ـ المجتمع) وفقاً لأصل عدم وجود ولاية لشخص على شخصٍ آخر، وهذه الولاية ستكون أيضاً قرينة التكليف والمسؤولية، شأنها في ذلك شأن أي ولاية أخرى.

في ضوء ذلك تقع على عامة المجتمع ـ على نحو التكليف الكفائي ـ المسؤولية في المبادرة إلى تشكيل لجان الشورى المناسبة.

والشيء البديهي أن على العلماء وأهل البصيرة وعقلاء المجتمع أن ينهضوا بما عليهم من مسؤولية في إرشاد الناس، في اتجاه هذا التكليف، كما في غيره من سائر التكاليف والوظائف العقلية والشرعية.

كما تقع مسؤولية ضمان الشروط والمواصفات التي ذكرت في الفقرات السابقة، ومن بينها ضمان انطواء لجان المجلس التقنيني على الجامعية والشمول، على عهدة الأشخاص الذي يجمعون في تشكيل لجان الشورى، الولاية إلى جوار المسؤولية.

الهوامش

١ـ صحيفة النور، طهران، وزراة الإرشاد الإسلامي، ج١٥. ص ١٨٨.

٢ـ تنظر: صحيفة النور، ج٧، ص ١٧٠، الرسالة المعروفة التي بعث بها الإمام الخميني إلى آية الله الخامنئي.

٣ـ أبو حامد الغزالي، المستصفى، بيروت، دار الفكر، ج١، ص ٢٨٦.

٤ـ المصدر السابق.

٥ـ الشيخ مرتضى الأنصاري، المكاسب، بيروت، مؤسسة النعمان، ج١، ص ١٢٢، ١٦٠، ١٨٦.

٦ـ المصدر السابق، مبحث أخذ الأجرة على الواجبات، ص ١٨٠.

٧ـ ينظر محمد بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت المنشور في حاشية المستصفى،ج٢، ص٢٦١.

٨ـ علي الخفيف، أسباب اختلاف الفقهاء، دمشق، مطبعة الرسالة، ص ٧٤٢.

٩ـ الآمدي، الاحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الكتب العلمية، ج٣، ص ٤ و ٣.

١٠ـ الشاطبي، الاعتصام، القاهرة، ج٧ و ص ١١٣.

١١ـ فواتح الرحموت، على حاشية المستصفى، ج٢، ص ٧٦٢.

١٢ـ البخاري، الصحيح، بيروت، دارا الجيل، باب جمع القرآن ، ج٦، ص ٢٢٥.

١٣ـ محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص ٣١٥؛ نقلا عن تأريخ ابن عساكر ج٧، ص ٧.

١٤ـ مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، دمشق، الطبعة التاسعة، ١٩٦٨، ج١، ص ١١٣ فما بعدها.

١٥ـ ينظر السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، قم، مؤسسة آل البيت، ١٩٧٩، ص ٣٩٠؛ والشيخ محمد إبراهيم جناتي، منابع الاجتهاد، طهران، مؤسسة كيهان، ص ٣٤٥.

١٦ـ المصدر السابق.

١٧ـ محب الله بن عبد الشكور، مسلم الثبوت المنشور على حاشية المستصفى، ج٢، ص ٢٦٦.

١٨ـ المصدر السابق. وللسيد محمد تقي الحكيم مثل هذه الإجابة في إطار أصول فقه الإمامية، ينظر: الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٨٨.

١٩ـ السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٨٧ نقلاً عن مصادر التشريع فيما نصّ فيه، ص ٧٠.

٢٠ـ المصدر السابق، وكذلك الشيخ محمد إبراهيم جناتي، منابع الاجتهاد، ص ٣٤٧

٢١ـ المصدر السابق، نقلا عن رسالة الطوفي، ص ٩٠ ، ٩١.

٢٢ـ المصدر السابق، ص ٣٩٢.

٢٣ـ يمكن ملاحظة هذه الاختلافات في المباحث ذات الصلة بقاعدة لاضرر التي ألّفت فيها رسائل كثيرة، وقد ذكر د. أحمد بهرامي في ((سوء استفادة از حق)) (بالفارسية) مؤسسة اطلاعات، ص ١٢، الحاشية الثالثة، الكثير من أسماء هذه الرسائل.

٢٤ـ الشيخ محمد رشيد رضا، المنار في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة، ج٥، ص ٢١١.

٢٥ـ فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص ١٩١.

٢٦ـ الشاطبي، الاعتصام، ص ١٢٩.

٢٧ـ المصدر السابق.

٢٨ـ المصدر السابق.

٢٩ـ من بينهم: العلامة الطباطبائي في ((فرازهايى از اسلام)) (بالفارسية) قم، جهان آرا، ص ٧٨ ـ ٨٤. وكذلك ((بررسيهايى اسلامي)) قم، دفتر تبليغات اسلامي، ص ١٨٠ فما بعد، وأيضا ((معنويت تشيع)) قم، ص ٦١ فما بعد.

ينظر أيضا الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، المجموعة الكاملة، صدرا، طهران، ج٣، ص ١٩٠ ـ ١٩٥. وآية الله الشهيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا، قم مجمع الشهيد الصدر، ص ٧٢١ ـ ٧٢٦.

٣٠ـ يراجع الطباطبائي في الهامش السابق.

٣١ـ نستطيع أن نعثر في الروايات وفي كتب التأريخ والسير على موارد كثيرة نجد فيها أن المعصوم يبادر بعنوان كونه يمثل الحاكمية الشرعية لإدارة المجتمع، إلى جعل أحكامٍ بصفة كونها أحكاما حكومية تتطابق مع احتياجات العصر، وليس بصفة كونها أحكاما دائمة.

يمكن أن يشار من بين ذلك إلى فرض الزكاة على الخيل من قبل الإمام علي عليه السلام، تحريم لحم الحمار في أيام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فرض الزكاة على الرز في عهد الإمام علي (ع)، تحليل الخمس في بعض الأوضاع، وإيجاب ردّه إلى المعصوم في أوضاع أخرى.

يمكن مراجعة الموارد المشار لها آنفاً في المصادر التالية على الترتيب: الشيخ الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج٦، ص ٥١، وابن هشام، السيرة النبوية، مصر، مطبعة الحلبي، ج٣، ص ٣٤٥، ووسائل الشيعة، ج٦، ص ٣٩، والمصدر الأخير ذاته ص ٣٧٩، ٢٣٧.

٣٢ـ د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص ٣٣٦ فما بعد.

٣٣ـ د. أبو القاسم كرجي، مقالات حقوقي (بالفارسية). طهران، وزارة الإرشاد الإسلامي، ج٢، ص ٢٨٧.

٣٤ـ د. ناصر كاتوزيان، مقدمة علم حقوق (بالفارسية). طهران، مطبوعات نشر، الطبعة الثانية عشرة، ص ١٨٨.

٣٥ـ خليل رضا منصوري، نظرية العرف، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ص ٧٠ فما بعد، حيث ذكر الكثير من هذه الموارد.

٣٦ـ طرح المرحوم الشهيد الأول في ((القواعد والفوائد)) . قم، مكتبة المفيد، ص ١٤٧ فما بعد، هذا البحث، بيد أنه لم يزد على ذكر الموارد.

٣٧ـ العلامة محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٧٥؛ وأيضاً د. صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام (الترجمة الفارسية). أمير كبير، ترجمة: إسماعيل كلستاني، ص ١٤٣.

٣٨ـ محمد رشيد رضا،ترجمة إسماعيل كستاني، ص ١٤٣.

٣٩ـ السيد محمود الهاشمي، بحوث في الأصول، تقريرا لمباحث السيد الشهيد آية الله محمد باقر الصدر، قم، المجمع العلمي للشهيد الصدر، ج٤، ص ٢٣٤.

٤٠ـ د. ناصر كاتوزيان، المصدر السابق، ص ٦٩، ٧٠؛ ومن بين الفقهاء المعاصرين أبدى الإمام الخميني اهتماما كبيرا لماهية التخصيص في موضوعات الأحكام، خصوصا في خطاباته وكتاباته الأخيرة.

٤١ـ ينظر: ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، قم، مكتب التبليغ الإسلامي، ج١، ص ٤٩٧، ج٢، ص ٣٢.

٤٢ـ ينظر: شورى الفقهاء، قم، الأعلمي، ص ١٦٢؛ وسيد قطب، في ظلال القرآن، بيروت.

٤٣ـ ابن شعبة، تحف العقول، قم، جامعة المدرسين، ص ٣٦؛ الترمذي، سنن الترمذي، بيروت، دار الفكر، ج٤، ص ٤٥٧.

٤٤ـ الزمخشري، تفسير الكشاف، بيروت، دار المعرفة، ج١، ص ٢٢٦.

٤٥ـ الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، مع شرح المحقق الخنساري، طهران، جامعة طهران، ج٦، ص ٢٩٦.

٤٦ـ المصدر السابق، ج٣، ص ٤٢٨.

الباب الرابع

مقاصد الشريعة

- مقاصد الشريعة في مدرسة أهل البيت — مهدي مهريزي
- الاجتهاد بين احكام الدين وأهداف الدين — محمد رضا حكيمي

مقاصد الشريعة في مدرسة أهل البيت

الشيخ مهدي مهريزي*

* باحث من الحوزة العلمية، رئيس تحرير مجلة علوم الحديث. ترجمة : حيدر نجف.
قضايا اسلامية معاصرة، ع ١٣.

لعلِ من أهم الإشكاليات التي تطرح في إطار فلسفة الفقه، قضية مقاصد الشريعة وأهداف الفقه. ويتشكّل السؤال في هذا المضمار على النحو التالي؛ ما هي الأهداف التي يرمي إليها الفقه الاسلامي؟ وكيف يمكن تشخيصها؟ وما هو تأثير هذه الأهداف في عملية الاستنباط والاجتهاد؟

وبتعبير آخر، يُعنى علم المقاصد بإشكاليات من قبيل:

١- هل يصبو الفقه الاسلامي الى غايات وأهداف معينة؟

٢- هل يمكن تشخيص غايات ومقاصد الفقه؟

٣- ما هي السبل لمعرفة مقاصد الشريعة؟

٤- ما هي العلاقة بين الأهداف والغايات، وكيف يمكن تصنيفها؟

٥- ما هي المقاصد الأصلية والفرعية للشريعة؟

٦- ما هو تأثير علم المقاصد في الاجتهاد والاستنباط؟

هذه تساؤلات يصطنع علم المقاصد أجوبتها. ولمزيد من الإيضاح نقول بأننا في إطار موضوع المقاصد نواجه ثلاث مساحات لابد من التمييز بينها، لنضعٍ النقاش في صورته الصحيحة. فأحياناً يكون مرادنا مقاصد الدين، وأحياناً نحصر أنفسنا في دائرة أضيق لنبحث في مقاصد الفقه، وفي المساحة الثالثة نحدّد أنفسنا أكثر، بمعرفة الغاية من حكم فقهي واحد أو عدة أحكام فقهية. ويمكننا التعبير عن هذه المساحات الثلاث بما يلي:

أهداف الدين، ومقاصد الشريعة، وملاكات الأحكام.

وتكشف كل واحدة من هذه التعابير عن مجال معين في موضوع المقاصد.

المجـال الأول: يشـمل كـل مقاصـد الديـن، فهـو أوسـع مـن إطـار الفقـه والشريعة، ومن الطبيعي أن يدرس هذا المجال في فلسفة الدين، وليس في فلسفة الفقـه. وبعـبارة ثانيـة فـان أهـداف الديـن تـبحث في التسـاؤلات الأساسـية حـول الديـن. وبالطبـع فـان الإجابـات عـن هـذه التسـاؤلات سـيكون لهـا تـأثير مهـم في فلسفة الفقه والدراسات الفقهية.

المجـال الـثاني: هو مقاصد الشريعة أو أهداف الفقه. حيث ينصب الاهتمام على غايـات جـزء محـدد مـن الديـن، ألا وهـو الفقه. وفي هذا المجال يُدرس أحد الأسئلة الـتي تواجـه الفقـه والشـريعة تحت عنوان فلسفة الفقه. وهو مجال يأتي في الترتيب بعد دائرة أهداف الدين.

المجـال الـثالث: هـو ملاك الأحكام أو منـاطها أو عللها. وفي هذا المجال تفيد مفـردات المـلاك والمـناط والعلة معنىً واحداً يرتـبط بـالحكم الفقهـي. وكمـا هـو واضـح مـن هذه المفردات فانها تركز على فلسفة حكم واحد من أحكام الشريعة وغايته. وفي هـذا المجال يبحث الهدف المراد من حكم معين بعيداً عن الأهداف الكلية لـلفقه والديـن. والفـرض المسبق لمثل هـذه الدراسة هو أن لكل حكم غاية معينة يمكن الوقوف عليها في علم الفقه.

ومـن الجـلي أن موضوع مقالنا هذا يتحدد بالمجال الثاني، رغم تسليمنا بأن لـلدين غايـة أو غايـات تـتمظهر في كـل واحـد مـن اجـزائه كالأصـول والأخـلاق والشـريعة. كمـا أن لكـل جـزء مـن أجزاء الدين كالفقه أو الشريعة غايات تتحدد في أحكام ذلك الجزء ودساتيره.

وبعـبارة أخرى إذا تم تحليل أهداف الديـن وتجزئتها فسنصل الى أهداف الفقـه والأخـلاق وأصـول الديـن. وإذا تم تـركيب أهـداف هـذه الأجـزاء الـثلاثة فسـتكون النـتيجة أهـداف الديـن. ومـثل هـذه العلاقـة قائمـة أيضـاً بـين أهـداف الفقه وملاكات الأحكام.

وإذا اتضح المراد من مقاصد الشريعة وأهداف الفقه، ينبغي الإشارة الى وجود عدة أسئلة أساسية لا مجال لمناقشتها جميعاً في هذه المقالة. لذلك نكتفي بالإجابة عن السؤالين الأول والثاني من وجهة نظر مدرسة أهل البيت:

١ ـ هل للفقه الاسلامي أهداف وغايات؟

٢ ـ هل يمكن معرفة هذه الأهداف والغايات؟

ويعود السبب في اختيار هذين السؤالين دون غيرهما، والإجابة عنهما وفق مدرسة أهل البيت الى قلة ما دوّنه علماء الشيعة في هذا المجال، بل إن ما دونوه هو في الواقع لا شيء بالنسبة لما صدر عن علماء السنة. وهذا ما قد يوهم البعض بأن فقهاء الشيعة لا يرون للفقه من غايات، أو أنهم يرون غايات الشريعة مما لا يمكن تشخيصه والوقوف عليه، وإلاّ لتدارسوا هذه الغايات وبحثوا فيها.

وما نرمي إليه في هذه السطور هو دحض هذا الوهم، والتدليل على أن جواب علماء الشيعة عن السؤالين المذكورين جواب إيجابي، من دون أن ننكر تقصيرهم في إشباع البحث وإعطائه حقه من الدراسة والتدوين.

وقبل أن ندخل في حيّز الإجابة عن السؤالين، لابد أن نتناول بالإجمال موضوعين آخرين:

الأول: ضرورة البحث في مقاصد الشريعة.

والثاني: التاريخ الموجز لهذا الموضوع عند الشيعة والسنة.

ضرورة البحث في مقاصد الشريعة:

لا شك أن الشريعة هي فعل الله التشريعي كما أن عالم الوجود فعله التكويني. ومثلما للخلق والتكوين أغراض وغايات، فان للشريعة والتشريع أهدافاً ومرامي معينة.

ومـن الضـروري معـرفة أهـداف الفقـه وغاياتـه لـتقييم مسـاره وتوجهاتـه العامـة، إذ يمكن تحديد قيمة كل حركة وتيـار عبـر معـرفة غاياتها وأهدافهـا. لذلـك مـن المناسـب جداً قياس فاعلية الفقه وإيجابيته من خلال طبيعة أهدافه ومقاصده.

كما ان معـرفة مقاصد الفقه تفضي الى تشخيص التخوم العامة للفقه، وفي كثير من الحـالات يمكن عبرها تقييم اجتهاد المجتهدين، والحكم على بعض الأحاديث والروايات.

وفي ضـوء المعـرفة الدقيقـة بمقاصـد الشـريعة وتشـخيص مراتبها، يمكن رفع الكثير مـن التعارضـات في مجـال التشـريع والتـنفيذ الفقهـي. كمـا يمكـن اعتـبار مقاصد الشريعة واحداً من معايير نقد الأسناد وتقييمها.

وعموماً يمكن إجلاء أهمية البحث في مقاصد الشريعة بالنقاط التالية:

١- تقييم المسار العام للفقه وفاعليته.

٢- تعيين حدود الفقه وصلاحياته.

٣- رفع التعارض في مجال التشريع والتنفيذ الفقهيين.

٤- تقييم السند من خلال تقييم المتن.

٥- التوفر على نظم وقواعد فقهية.

٦- تصنيف الأحكام والمسائل الشرعية في مجاميع منتظمة متماسكة.

تاريخ المقاصد

مـع ان الغايـة مـن هـذه السـطور دراسـة مقاصـد الشـريعة مـن وجهـة نظـر شـيعية، ممـا يعـني ضـرورة أن نـبحث تـاريخ المقاصـد عـند الشـيعة الاماميـة وحسـب، ولكن نظـراً لكثرة البحوث الـتي قدّمهـا علمـاء السنة في هـذا المجـال،

سنلقي أولاً نظرة على تاريخ المقاصد عندهم، ثم نأتي على تاريخها عند علماء الامامية.

طرحت قضية مقاصد الشريعة لأول مرة من قبل إمام الحرمين الجويني (المتوفى ٤٧٤ هـ في كتاب (البرهان في أصول الفقه). وقد صنّف الجويني الفقه الاسلامي الى خمسة أقسام:

١- الضروريات: وهي الأحكام التي من شأنها الحفاظ على ضروريات الحياة، مثل القصاص.

٢- الحاجيات: وهي الأحكام التي توفر المستلزمات العامة لحياة الإنسان.

٣- الأحكام التي تحقق للانسان التحلّي بالكرامة والابتعاد عن النواقص والخبائث، مثل أحكام الطهارة.

٤- الأحكام المستحبة غير الداخلة في المجاميع الثلاثة السابقة.

٥- الأحكام التي لا تكون فلسفتها ومبرراتها واضحة بالنسبة لنا، وهي أحكام نادرة؛ لأن الأرجح هو أن تكون مقاصد الأحكام الشرعية ممكنة الفهم وقابلة للادراك[1].

وبعد الجويني جاء الدور للغزالي (المتوفى ٥٠٥ هـ) الذي تناول هذه المسألة في كتابه (المستصفى في علم الأصول)، حيث يقول: «ومقصود الشارع خمسة وهو أن يحفظ للناس دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[2].

ويرتب الغزالي مصالح الشريعة في ثلاث مراتب: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ويضع المقاصد الخمسة ضمن الضروريات[3].

وبعد الغزالي، جاء سيف الدين الآمدي (المتوفى ٦٣١هـ) ليطرح هذه القضية في كتاب (الإحكام في أصول الأحكام). ويقسّم المقاصد الضرورية الى

خمسة أصناف، حيث يقول: «والحصر في هذه الخمسة أنواع إنما كان نظراً الى الواقع، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة»[٤].

ويضيف ابن السبكي (المتوفى ٧٧١ هـ) حفظ ماء الوجه الى المقاصد الخمسة، ويقول: الضروري كحفظ الدين، ثم حفظ النفس، ثم العقل، ثم النسب، ثم المال والعرض[٥].

ويتوسع ابن تيمية (المتوفى ٧٢٨ هـ) في بحث المقاصد، فيعترض على حصر مقاصد الفقه في الأمور الدنيوية، والتغاضي عن مقاصد، نظير حب الله وخشيته والاخلاص في الدين، فيقول: «وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة، وأن ترتيب الشارع للاحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية ودنيوية، وجعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن من حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر. وأعرضوا عن العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب وأعمالها: كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة. وكذلك فيما شرعه من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمره به ونهى عنه، حفاظاً للأحوال السنية وتهذيب الأخلاق، ويتبيّن أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح»[٦].

وبعد ثلاثة قرون من الجهود العلمية، كان الشاطبي (المتوفى ٧٩٠ هـ) أول من تناول المقاصد بشكل تفصيلي في كتابه «الموافقات في أصول الشريعة»، وقد خصّص مجلداً كاملاً من كتابه لهذا الموضوع تحت عنوان «كتاب المقاصد»[٧]،

وبعد أن أحصى آراء من سبقوه، أثار مسألتين جديدتين: الأولى تصنيف المقاصد، والثانية سبل الكشف عن المقاصد.

والبعض يذهب الى أن الإمام الشافعي إذا كان مؤسس علم الأصول باعتباره «قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع»، فان للشاطبي فضل السبق في تأسيس مقاصد الشريعة. فله «الفضل الكبير .. بمراعاة ما يسمى ... بروح الشريعة ... وهذا باهتمامه بمقاصد الشريعة ذلك الاهتمام»[٨].

ويمكن القول: إن كتاب الشاطبي كان بحق منعطفاً علمياً في البحوث الخاصة بمقاصد الشريعة.

ولم يشهد هذا المجال العلمي من بعده تطوراً يذكر، حتى شاهد الإمام محمد عبده النسخة المطبوعة من كتاب الشاطبي عند زيارته لتونس عام ١٨٨٤ م (١٣٣٢هـ) فبذل جهوداً حثيثة في نشره والترويج له والإلماع الى أهميته.

يقول الشيخ عبد الله درّاز أحد تلامذة الإمام محمد عبده: «كثيراً ما سمعناوصية المرحوم الشيخ محمد عبده لطلاب العلم بتناول الكتاب، وكنت إذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية[٩]»

وبعد ذلك وصل الدور لابن عاشور (المتوفى ١٣٩٦ هـ) الذي ألف كتاب (مقاصد الشريعة الإسلامية) منادياً فيه بشكل واسع لتأسيس علم المقاصد.

وفي الفترة المعاصرة، عكف علماء السنة على شرح مذهب الشاطبي وابن عاشور مؤلفين في ذلك كتابات عديدة، منها.

١- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، لأحمد الريسوني.

٢- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، لاسماعيل الحسني.

وصدرت للبعض مؤلفات مستقلة في موضوع المقاصد، نظير:

٣- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، لعلال الفاسي.

٤- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، لمحمد سعد بن احمد بن مسعود اليوبي.

٥- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ليوسف حامد العالم.

كما ظهرت كتب في الحكمة من التشريعات وفلسفتها، وهي مؤلفات يمكن أن تعد مفيدة جداً في مبحث المقاصد، ومن نماذجها:

٦- حكمة التشريع وفلسفته، لعلي أحمد الجرجاوي.

٧- فلسفة التشريع الإسلامي، لصبحي محمصاني.

٨- أهداف التشريع الاسلامي، لمحمد حسن أبو يحيى.

٩- فلسفة التشريع الاسلامي، لأحمد زكي تفاحة.

١٠- تعليل الأحكام، لمحمد مصطفى شبلي.

كانت هذه خلاصة سريعة جداً لتاريخ المقاصد عند علماء السنة. وفيما يلي نستعرض مختصراً لتاريخها عند علماء الشيعة كما ترسمه المراجع الببليوغرافية. فقد ازدهرت المقاصد عند الشيعة منذ أواخر القرن الثالث، وأخذت عنوان «كتاب العلل»، وكان من نتاجات فقهاء الامامية في هذا المجال:

١- كتاب العلل، لعلي بن أبي سهل حاتم القزويني.

٢- كتاب العلل ، لعلي بن الحسن بن علي بن فضال.

٣- كتاب العلل، لأبي محمد الفضل بن شاذان النيشابوري (المتوفى ٢٦٠ هـ).

٤- كتاب العلل، لأحمد بن محمد بن الحسين بن الحسن بن دؤل القمي. المتوفى ٣٥٠ هـ).

٥- كتاب العلل، لعلي بن ابراهيم بن هاشم القمي.

٦- كتاب العلل، لأبي عبد الله محمد بن خالد البرقي.

٧- كتاب العلل، لأبي الحسن محمدبن أحمد بن داود القمي(المتوفى ٣٦٨ هـ).

٨- كتاب العلل، ليونس بن عبد الرحمن.

٩- علل الشرائع، لأبي محمد مفضل بن عمر الجعفي الكوفي.

١٠- علل الشريعة، للحسين بن علي بن شيبان[١٠].

ولا أثر لهذه الكتب في الوقت الحاضر، سوى اسمائها في المراجع البيليوغرافية. وأقدم الكتب التي ما تزال موجودة بين أيدينا هو «علل الشرائع والأحكام» للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين (المتوفى ٣٨١ هـ) والذي وضع أواخر القرن الرابع الهجري.

ومن الجدير بالاشارة أن ثمة كتباً وضعت في ذات الفترة حول علل بعض الأحكام الشرعية، فيما يلي بعض منها:

١- علل الصوم، لأبي علي القمي وأحمد بن اسحاق الأشعري.

٢- علل الفرائض والنوافل، لمحمد بن الحسن عبد الله الجعفري.

٣- علل النكاح والمتعة، ليونس بن عبد الرحمن.

٤- علل الوضوء، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين[١١].

٥- علل الوضوء، لحمدان بن اسحاق الخراساني.

وبعد ذلك لم تظهر أعمال ذات أهمية على هذا الصعيد، سوى إشارات مقتضبة في مداخل كتب الفقه، نذكر نماذج منها:

تحدث الشهيد الأول (المتوفى ٧٨٦ هـ) في كتاب «القواعد والفوائد» بشكل مجمل عن هذه المسألة ، فقال: «ووجه الحصر أن الحكم الشرعي إما أن تكون غايته الآخرة، أو الغرض الأهم منه الدنيا، والأول: العبادات. والثاني: إما أن يحتاج الى عبارة، أو لا، والثاني: الأحكام، والأول: إما أن تكون العبارة من اثنين ـ تحقيقاً أو تقديراً ـ أو لا ، والأول: العقود، والثاني: الايقاعات»[١٢].

ويستدل الفاضل المقداد (المتوفى ٨٢٦ هـ) في «التنقيح الرائع» على انحصار الابواب الفقهية في العبادات والعقود والايقاعات والأحكام، ويكتب: «وقرروا دليل الحصر بوجوه:

الأول: أن المبحوث عنه فيه إما متعلق بالأمور الأخروية وهو العبادات أو الدنيوية. فإما أن لايفتقر الى عبارة لفظية، فهو الأحكام، أو يفتقر ، فإما من اثنين غالباً، وهو العقود، أو واحدة، وهو الايقاعات.

الثاني: طريق الحكماء، وهو أن يقال: كمال الانسان إما بجلب نفع أو رفع ضرر، والأول: إما عاجل أو آجل، فجلب النفع العاجل بالمعاملات والأطعمة والأشربة والنكاح، وجلب النفع الآجل بالعبادات، ودفع الضرر بالقصاص وما شابهه.

الثالث: إن الشرائع جاءت لحفظ المقاصد الخمسة، وهي الدين والنفس والمال والنسب والعقل. وهي التي يجب تقريرها في كل شريعة. فالدين يحفظ بقسم العبادات، والنفس بشرع القصاص، والنسب بالنكاح وتوابعه الحدود والتعزيرات، والمال بالعقود وتحريم الغصب والسرقة، والعقل بتحريم المسكرات وما في معناها وثبوت الحد والتعزير على ذلك، وحفظ الجميع بالقضاء والشهادات وتوابعهما» (١٢).

وكما هو واضح فقد جارى الفاضل المقداد رأي حجة الإسلام الغزالي، وقسم الفقه على أساس هذا الرأي.

وما عدا هذا لا توجد أعمال وكتابات تتطرق لأهداف الفقه ومقاصد الشريعة بمنحىً شمولي مستوعب. لكن ثمة إشارات فرعية تحت عناوين تنقيح المناط أو ملاك الحكم متوزعة في كتب الأصول والفقه. ويبدو الاهتمام بهذه الاشارات ضمن اطار الاهتمام بمقاصد الشريعة ضرورياً، من باب أن الفقيه إذا كان من القائلين بامكانية الكشف عن مناط الحكم وتنقيحه، فلابد له من

القبول ضمن دائرة أوسع بامكانية استنباط مقاصد الأحكام وعللها. لذلك نشير الى عيّنات من هذه البحوث الفرعية:

خصّص الوحيد البهبهاني (المتوفى ١٢٠٦ هـ) الفائدة الحادية عشرة في كتابه «الفوائد الحائرية» لهذا الموضوع، وأسبغ عليها عنوان «تنقيح المناط وحجية القياس المنصوص العلة»[١٤].

أفرد الملا مهدي النراقي (المتوفى ١٢٠٩ هـ) بحثاً موجزاً لتنقيح المناط في كتاب «تجريد الأصول»[١٥].

حقّق الملا نظر علي الطالقاني (١٢٤٠ — ١٣٠٦ هـ) خطوة كبيرة على صعيد المقاصد وبناء النظم الفقهية، بتأليفه كتاب «مناط الأحكام». ويتمتع الكتاب بنسق شيّق ومنطق أخّاذ، بحيث يمكن أن يكون حجر الزاوية لبحوث جديدة مهمة.

وقد خصّص مهدي بن محمد علي الأصفهاني (ولد في ١٢٩٨ هـ) بحثاً قصيراً لتنقيح المناط في كتابه «الأرائك»[١٦].

وقدم العلامة الشعراني (المتوفى ١٣٩٣ هـ) في كتاب «المدخل الى عذب المنهل» بحثاً موسعاً في الخروج عن النص وتنقيح المناط ومنصوص العلة[١٧].

كما حرر السيد محمد على المدرس في مجلة «كانون وكلا» (مركز المحامين) مقالاً مختصراً حول تنقيح المناط[١٨]. ولم نعثر على مزيد من النتاجات في هذا المجال ضمن تاريخ الفقه الامامي.

إمكانية تشخيص المقاصد عند الإماميّة

الى هنا قدّمنا طرحاً عاماً لمسألة المقاصد في الشريعة الإسلامية .. وعندها نصل الى السؤال الرئيس؛ هل للفقه الاسلامي غايات؟ وهل يمكن

معرفتها؟ وما هو رأي فقهاء الشيعة في هذا المجال؟ وهل ضعف اهتمامهم بهذا الموضوع له جذوره النظرية العقيدية، أم أنه جاء نتيجة ظروف وأسباب أخرى؟

ما من شك أن الوقوف على مقاصد الشريعة يحتاج الى قبليات ضرورية منها:

١- الايمان بوجود مصالح ومفاسد وراء تشريع الأحكام.

٢- إمكانية اكتشاف واستنباط ملاك الأحكام الشرعية.

فما لم تكن للأحكام مصالح ومفاسد ثبوتاً، لن يكون هنالك مبرر للكشف عن الملاك والمناط.

ولفقهاء الشيعة رأي ايجابي في كلتا المسألتين. فهم من ناحية يعتبرون الاحكام مقيّدة وتابعة لمجموعة من المصالح التي يريد الشارع تكريسها، ومفاسد يبغي الحدّ منها. ومن ناحية أخرى يعتقدون بامكانية اكتشاف الملاكات والمقاصد.

ففي المسألة الأولى يعتبر رأي الشيعة مطابقاً لرأي العدلية، إذ هم يرون للأفعال حسناً أو قبحاً ذاتيين، فالحسن والقبح هما ملاك الحكم الشرعي. ولذلك بامكان العقل إدراك الملاكات. وضمن هذا النطاق ذاته يذهب الأصوليون الى ملازمة الحكم العقلي للحكم الشرعي[١٩].

وعليه فلا ضرورة لمزيد من البحث والبراهين في هذه القضية، فكما قال الفقيه المعروف صاحب الجواهر: «إن الأحكام الشرعية عندنا معلولة لمصالح واقعية»[٢٠].

أما المهم في الأمر، فهو مناقشة النقطة الثانية التي نتساءل فيها: هل ملاكات الأحكام ممكنة الكشف والإدراك في المدرسة الفقهية لأهل البيت، ليمكن عبرها الوصول الى حيّز أهداف الشريعة ومقاصدها؟

وهذا ما سوف نتدارسه فيما يلي، ونحاول إقامة الأدلة عليه. وقبل سرد الأدلة، من المناسب التدقيق في عدة نقاط:

١- حينما نتحدث عن إمكانية اكتشاف الملاك، فإن حديثنا هذا يقتصر على المعاملات دون العبادات.

٢-حتى في غير العبادات يمكن اكتشاف الملاك في أغلب الحالات لا في جميعها.

٣- لا يخفى على أحد إمكانية خطأ العلماء في الكشف عن المناط والملاك، كما ان أخطاءهم في استنباط الأحكام واردة وشائعة.

٤- لأجل اجتناب الأخطاء عند كشف المقاصد أو التقليل منها، ينبغي تقنين هذا العملية.

٥- القياس والاستحسان ممارستان مذمومتان في الفقه الشيعي، ولا يمكن اعتبارهما أساس استنباط الملاك.

٦- يكمن الفرق بين القياس وكشف الملاك في أمرين:

الأول: أن القياس يكتفي بالظن غير اليقيني.

والثاني: أنه حالة شخصية.

أما في اكتشاف الملاك وتنقيح المناط، فينبغي الانتهاء الى العلم أو الاطمئنان العقلائي. إذ يجب ان تكون القرائن والشواهد بحيث تحقق للفقهاء مثل هذا العلم أو الاطمئنان العقلائي. فلا تكون العملية شخصية مزاجية.

٧- لا يمكن انكار أن بعض حالات تنقيح المناط وكشف الملاك ما هي في الواقع إلا قياس .. كما لابد من الاعتراف أن بعض القياسات ليست سوى تنقيح مناطات .

وبعد الإشارة الى هذه النقاط .. نسوق براهين كشف الملاك وإدراك المقاصد في الفقه الشيعي، ضمن أربعة جوانب:

أولاً: الأئمة وكشف الملاك

في الشريعة التي تعتبر التفكّر والتعقّل أساساً لازماً وحجر الزاوية في بنائها، وتأمر الانسان بالتفكير في معطيات الدين، حينما نرى ائمة الدين يركزون على تبيان ما وراء الأحكام من علل وأسباب وحكمة، فان السبب هو ترغيب الناس في فهم أهداف الشريعة والحث على كشف ملاكات أحكامها. يقول الله في كتابه الكريم: (وأنزلنا اليك الذكر لتبيّن للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون) [٢١]. ويقول أيضاً: (والذين إذا ذكّروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صماً وعمياناً)[٢٢].

وهناك آيات كثيرة أخرى تحض على التفكّر والتعقّل، بل ان بعض آيات الأحكام في الكتاب العزيز تتضمن في طياتها فوائد الأحكام وأسبابها.

وفي مثل هذه الأجواء الفكرية التي يذكر فيها الأئمة العلل والأسباب الى جانب الأحكام والتشريعات، لن يكون لهذه الحالة من مدلول سوى إمكانية الكشف عن الملاكات والترغيب في معرفتها. وهذا ما نلاحظه في الكثير من الروايات والأحاديث التي نذكر أدناه بعضاً منها:

١- عن الرضا عليه السلام: إنما أمر من يغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما أصابه من فضح الميت؛ لأن الميت إذا خرج منه الروح بقي أكثر آفته[٢٣].

٢- عن الصادق عليه السلام: انه سئل ما العلة التي من أجلها لا يصلي الرجل في قميص متوشحاً؟ فقال: لعلة التكبّر في موضع الاستكانة والذل[٢٤].

٣- عن الرضا عليه السلام في جواب محمد بن سنان في علة الزكاة: من أنها من أجل قوت الفقراء وتحصين أموال الأغنياء .. مع ما فيها من الزيادة والرأفة والرحمة لأهل الضعف والعطف على أهل المسكنة، والحث لهم على المواساة وتقية الفقراء[٢٥].

٤- عن الرضا في جواب السؤال عن تحريم الربا قال: لما فيه من فساد الأموال؛ لأن الانسان إذا اشترى الدرهم بدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً وثمن الآخر باطلاً[٢٦].

٥- عن يونس عن أبي عبد الله عليه السلام سألته عن العلة التي من أجلها إذا طلّق الرجل امرأته وهو مريض في حال الاضرار، ورثته ولم يرثها؟ فقال: هو الإضرار، ومعنى الاضرار منعه إياها ميراثها منه، فإلزام الميراث عقوبة[٢٧].

٦- عن الرضا عليه السلام: وعلة ضرب الزاني على جسده بأشد الضرب لمباشرته الزنا واستلذاذ الجسد كله به، فجعل الضرب عقوبة له وعبرة لغيره، وهو أعظم الجنايات[٢٨].

٧- عن الرضا عليه السلام: وعلة التخفيف في البول والغائط لأنه أكثر وأدوم من الجنابة، فرضى فيه بالوضوء لكثرته ومشقته ومجيئه بغير ارادة منه ولا شهوة[٢٩].

٨- عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إختنوا أولادكم لسبعة أيام؛ فإنه أطهر وأسرع لنبات اللحم[٣٠].

٩- عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن أكل الثوم فقال: إنما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لريحه فقال من أكل هذه البقلة الخبيثة فلا يقرب مسجدنا، فاما من أكله ولم يأت المسجد فلا بأس[٣١].

١٠- عن الرضا عليه السلام: حرّم الله الخمر لما فيها من الفساد ومن تغيير عقول شاربيها[٣٢].

١١- قال أبو عبد الله عليه السلام: انما جعلت القسامة احتياطاً لدماء الناس، كيما إذا أراد الفاسق أن يقتل رجلاً أو يغتال رجلاً حيث لا يراه خاف ذلك فامتنع من القتل[٣٣].

١٢- عن علي عليه السلام أنه قال : لا أقيم على رجلٍ حداً بأرض العدو حتى يخرج منها، مخافة أن تحمله الحميّة فيلحق بالعدو[٣٤].

مرّ بنا أن الاستدلال العقلي في إطار نصوص القرآن والسنة يمثل أساس الاجتهاد في الفقه الشيعي. والمراد بهذا الأسلوب، منهج الاستدلال في المنطق الصوريَ، الذي يتضمن حُججاً قاطعة. أما أسلوب التمثيل المنطقي فهو اسلوب ظني، ويسمى في الفقه قياساً، ويستند الى كشف احتمالي عن علل الأحكام، وقد رفضه الشيعة من بداية ظهوره في الفقه الاسلامي في القرن الثاني الهجري. ولكن في الحالات التي يمكن فيها الكشف عن علل الأحكام بصورة قطعية تفيد الإطمئنان عُدَّ هذا الكشف حجة معتبرة يمكن الاستدلال بها والاستناد إليها.

وفي القرون الأولى كان المحدثون يرفضون أساليب البرهنة العقلية، ويعتبرون هذا النمط من الكشف القطعي في عداد القياس، فيحذّرون من الانسياق إليه، بينما اعتبره بعض العلماء المتأخرين قياساً مشروعاً، على الرغم من أن هذه التحليلات العقلية لا علاقة لها بالقياس في مفهومه السنّي. وربما كان التشابه الاسمي والظاهري هو السبب في اعتبار كل الاستدلالات العقلية من قبيل القياسات الفقهية؛ لذلك عمم أصحاب الحديث الروايات الشيعية الناهية عن القياس على جميع الاستدلالات العقلية، مع أن تلك الروايات تنهى حتى عن الاجتهاد الشخصي الحر الذي قد يعمل به الفقيه في المسائل الشرعية والذي يسمى اصطلاحاً «الرأي». وقدكان مصطلح الاجتهاد خلال الأدوار الإسلامية الأولى، يعني فقهياً الاستدلالات غير العلمية أو «الرأي» ولهذا نجد الشيعة حتى القرن الخامس أو السادس الهجري يرفضون الاجتهاد (بهذا المعنى) وهو مانجده في كتبهم الكلامية آنذاك، ومنها كتب النوبختيين، وابي القاسم علي بن أحمد الكوفي، في دحض الاجتهاد.وإلا

فالاجتهاد بمعنى الاستدلال التحليلي العقلي شاعٍ بين علماء الامامية من القرن الثاني، وفي أواخر القرن الرابع غدا أسلوباً فريداً في المباحث الفقهية عندهم.

وبلحاظ ما أسلفنا، من الطبيعي أن تتحول مناهج الاستدلال الشيعية خلال القرون الأولى، في النظرة السطحية للمحدثين المناوئين لاستخدام العقليات في الفقه الاسلامي، الى نوع من العمل بالرأي والقياس.

ففي روايات الشيعة التي وردت أغلبها عن طريق المحدثين أنفسهم، نجد جماعة من صحابة الأئمة يعملون بالقياس حينما لا يجدون حكماً صريحاً للمسألة في الكتاب والسنة، وفي رواياتٍ أخرى نراهم يعملون بالرأي.

وقد لاحقت تهمة القياس فريقاً من أعلم صحابة الأئمة وأفقههم، ممن تروى عنهم آراء واجتهادات دقيقة جداً في المصادر الفقهية، ومن هؤلاء الفضل بن شاذان النيشابوري الفقيه والمتكلم الشيعي المعروف، وصاحب كتاب الإيضاح (توفي ٢٦٠ هـ) ، الذي وصلتنا آراؤه وبحوثه في الطلاق والإرث وغيرها من مسائل الفقه والعقليات. ويونس بن عبد الرحمن الذي تنقل عنه آراؤه في خلل الصلاة والزكاة والنكاح والأرث. وزرارة بن أعين الكوفي، وجميل بن درّاج، أعلم أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وعبد الله بن بكير أحد أشهر فقهاء الشيعة في القرن الثاني الهجري، وغيرهم من ألمع أصحاب الأئمة، والذين عيب عليهم عملهم بالقياس، في حين من الثابت تقريباً أنهم استعملوا في فقههم الأساليب الاستدلالية التحليلية دون اسلوب القياس السني. ولا أدل على ذلك من فتاواهم التي جمع الكثير منها صاحب كتاب «كشف القناع».

يتضح من مجمل ما أسلفناه وجود نوعين من الفقه الشيعي في عصر الأئمة عليهم السلام. الأول الحركة الاستدلالية العقلية في المسائل الفقهية. والقائلة بالاجتهاد بالاستناد الى الضوابط والأحكام الكلية للقرآن والسنة. والثاني حركة تقليدية نقلية تشدد على الأحاديث والنصوص، وتتجنّب ممارسة إضافية

اسمها الاجتهاد، حتى لو استندت الى القرآن والسنة. وثمة أجزاء من الرسائل الفقهية لفقهاء عهد الأئمة، مثل الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن، وردت في آثار العهود اللاحقة، تدل بوضوح أن عملية تدوين الفقه وفصله عن الحديث بدأت منذ أواخر القرن الثاني وبدايات القرن الثالث، وهذا خلافاً للنظرية المشهورة حول تاريخ هذه العملية[٣٥].

وعليه فالروايات الواردة في ذم القياس[٣٦]، وفي أن دين الله لا يصاب بالعقول[٣٧]، لا تخص كشف المقاصد والملاكات، وإنما تختص بالحالات التالية:

١- العبادات والشؤون التعبدية المحضة.

٢- كشف الملاك على أساس الظن والحدس الشخصي.

٣- كشف الملاك بدون ضوابط وأدلة.

ففي غير العبادات، إذا كانت هنالك ضوابط وقوانين تفضي الى ملاكات منقّحة مستدلة، وإذا كان السائد هو التريث وعدم التسرع في كشف الملاك، وانما الاستناد الى شواهد وقرائن متينة، فإنها لن تكون المقصودة بتلك الروايات.

ثانياً: تنقيح المناط في استنباط الفقهاء

هنا نقدم نماذج لاستخدام المناط كدليل كافٍ لتعميم دائرة الأحكام أو تضييقها. والهدف هو التدليل على اهتمام فقهاء الشيعة بالمناط، ولا نزعم إحصاء جميع الأمثلة على ذلك في الفقه، كما لا ندعي أن كل الفقهاء التزموا بهذه الحالات:

١- يقول الشيخ الانصاري في وضوء الجبيرة: ((وقال في الذكرى: لو عمّت **الجبائر أو الدواء الأعضاء مسح على الجميع، ولا ينسحب الحكم الى خائف** البرد فيؤمر بوضع حائل بل يتيمّم لأنه عذر نادر وزواله سريع. انتهى. نعم أكثر الأخبار لايشمل هذه الصورة لكن المناط منقح فيها))[٣٨].

٢- يكتب الاستاذ التبريزي حول بيع القرآن للكافر، رادّاً على من قاس ذلك ببيع المسلم للكافر: ((الفحوى ممنوعة، فإنه لو كان أصل الحكم ثابتاً بأن لا يصح ملك الكافر العبد المسلم، فهو باعتبار أن ملك الكافر المسلم وعدم تمكن المسلم على تصرفاته وأفعاله إلاّ برخصة منه، ولاية للكافر على المسلم، ولا يجري ذلك في ملك الكافر للمصحف. وبعبارة أخرى لو لم يكن هذا هو الملاك جزماً، فلا أقل من احتمال كونه الملاك، ومعه لايمكن دعوى الفحوى))[٣٩]

٣- قال فريق من الفقهاء في تعميم بيع الأرض الى الأرض الزراعية والسكنية، في مبحث الخمس: ((اللهم إلا أن يحكم بالمناط وأن المقصود من الحكم عدم تسلّط أهل الذمة على مستقلات المسلمين كما لا يبعد ذلك))[٤٠].

٤- وكتبوا في تعميم الشراء على مطلق المعاوضات: ((أقول: العمدة في التعميم إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط القطعي، فإن تم وإلاّ وجب الاقتصار على النص))[٤١].

٥- في رسالة للإمام الخميني الى أحد طلابه، يذم الجمود على الحالات المذكورة في الروايات، ويعمم الأحكام على الحالات المعاصرة المستحدثة: ((لابد

أن أعبّر عن أسفي لما استنتجتموه من الأخبار والأحكام الالهية. فحسب ما كتبتموه، يقتصر صرف الزكاة على الفقراء وباقي الأمور المذكورة واليوم حيث وصلت مصارفها الى مئات الحالات، لا طريق أمامنا. وذكرتَ أن «الرهان» في السبق والرماية خاص بالسهام والأقواس وسباق الخيل وما الى ذلك من الدواب التي كانت تستعمل في الحروب سابقاً، واليوم أيضاً يقتصر الرهان على هذه الحالات. والأنفال التي أحلّت للشيعة، تعني أن يستطيع الشيعة اليوم بدون أي مانع ركوب أنواع السيارات والجرارات وتخريب الغابات وكل ما يؤثر في حفظ البيئة، وتعريض حياة ملايين الناس للخطر، ولا يحق لأحد منعهم عن هذا. و(ذكرتَ أيضاً) أن المنازل والمساجد اللازمة (اللازم تخريبها) في تخطيط الشوارع وحل مشكلات المرور وحفظ حياة آلاف الناس، لا يجوز تخريبها، وأمثال ذلك. وعموماً وفق استنباطكم من الأخبار والروايات، يجب تهديم المدينة الجديدة بالكامل، وعلى الناس العودة للسكن في الأكواخ والحياة الى الأبد في الصحاري»[٤٢].

٦- وعمّم الإمام الخميني أدوات تنفيذ القصاص فقال: «ولا يبعد الجواز بما هو أسهل من السيف كالبندقية على المخ وبالاتصال بالقوة الكهربائية»[٤٣].

ويبدو أن هذا التعميم جاء على ضوء التعليلات الواردة في الروايات: «ولا يترك يعبث به ولكن يجهز عليه بالسيف»[٤٤]. «لا يترك يتلذذ به ولكن يجهز عليه بالسيف»[٤٥].

٧- يعمّم الشيخ محمد جواد مغنية السبق والرماية على الأدوات الجديدة. ويستدل على ذلك بالقول: «وبتعبير ثانٍ انه لا اعتبار بالحافر والخف والنصل، وإنما الاعتبار بالسلاح المعروف المتداول، والرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم إنما ذكر هذه الثلاثة لأنها السلاح المعروف دون غيرها في عصره . . .

وليس هذا اجتهاداً منّا في قبال النص، وإنما هو اجتهاد صحيح ومركز في تفسير النص يتفق كل الاتفاق مع مقاصد الشريعة السمحة الغراء تماماً...))[٤٦].

٨- يعمم صاحب الجواهر النفس على العرض[٤٧]. والمسلم على المسلم والمسلمة[٤٨]، ويعتبر ذكر النفس والمسلم مجرد مثال.

٩- في مبحث الصلاة في المكان المغصوب، يعتبر صاحب الجواهر قبال من يرون أن الصلاة يجب أن تؤدى كما هو وارد في الروايات، أن التحجر والجمود آفة الفقه، ويقول: ((أعاذ الله الفقه من أمثال هذه الخرافات))[٤٩].

١٠- يعتبر المرحوم السيد ابو القاسم الخوئي عبارة ((العيدين)) في روايات منع خروج المرأة من المنزل مجرد مثال، ويعمم الحكم على صلوات الجمعة والجماعة[٥٠].

١١- الكثير من الفقهاء يعممون روايات سلس البول، في أساليب الحيلولة دون سراية النجاسة، على نماذج مشابهة لم ترد في الأحاديث[٥١].

١٢- يستعين المحقق البحراني في التعدي من القميص الى سائر أنواع الثياب بعلة الحكم، ثم يطرح قاعدة كلية: ((ولا يقال: إن الخبر إنما تضمن القميص خاصة فلا يجوز تعدي الحكم الى غيره، فإن العلة الموجبة لإعادة الصلاة في النجاسة وهي شاملة لجميع الثياب. ثم لا يخفى أيضاً أن جل الأحكام من عبادات ومعاملات ونحو ذلك إنما خرجت في الرجال، والسؤالات إنما وضعت في الرجال مع أنه لا خلاف في دخول النساء مالم تعلم الخصوصية للرجال في ذلك الحكم ونحو ذلك مما لا يخفى على المتدبر في الأخبار الواردة في جميع الأحكام وما ذاك إلا لما ذكرناه من حمل ما ذكر في الأخبار على مجرد التمثيل وتعدية الحكم الى ما عدا المذكور بطريق تنقيح المناط القطعي))[٥٢].

١٣- يكتب صاحب الجواهر في تعميم حكم الإتمام على محل قبور الأئمة عليهم السلام: ((وكيف كان فما عن المرتضى وابن الجنيد من طرد الحكم في

ساير قبور الأئمة الهداة عليهم السلام لم نقف له على نص خاص، ولعلهما أخذاه من معلومية شرف قبورهم وأنها مساوية للمسجدين أو تزيد مع فهم كون العلة في الحكم هنا شرف المكان، كما يومئ إليه بعض النصوص السابقة»[٥٣].

١٤- وكتب ايضاً في مسألة تلقي الركبان: «وفيه أن الحكمة في النهي عن التلقي ليست بمراعاة حال الركب خاصة، الأعم من ذلك ومن حال أهل البلد باعتبار اختصاص الربح ونحوه بالمتلقي خاصة كما أومأنا إليه سابقاً فيعم حينئذ جميع ذلك»[٥٤].

ثالثاً: شهادات علماء الشيعة

تحت هذا العنوان نورد تأكيدات طائفة من علماء الشيعة المعاصرين حول امكان معرفة الملاك وضرورة الالتفات الى مداليله:

١- يرى العلامة السيد محمد حسين فضل الله أن ملاك الكثير من الأحكام قابل للكشف والمعرفة، حيث يقول: «نحن نعرف أن بعض الأحكام الشرعية من الأحكام التوقيفية كالعبادات مثلاً، ولذلك نجد بعضها قد يخضع لقاعدة تختلف عن القاعدة التي يخضع لها حكم شرعي عبادي آخر.ولكننا لا نمانع من أن هناك كثيراً من الأحكام الشرعية لا سيما في عالم المعاملات، مما يمكن استكشاف ملاكه بشكل وبآخر من خلال استظهاره من طبيعة النص نفسه، على أساس مناسبات الحكم والموضوع، أو من خلال القرائن المتنوعة التي تدل على ذلك.

ومن هنا فاننا نتصور أن القول بعدم امكان إدراك الملاك بالمطلق هو قول غير دقيق، لاننا إذا لم نستطع إدراك الملاك في الأحكام التوقيفية كالعبادات وأمثالها، فانه بامكاننا أن ندرك الملاكات في المعاملات، أو بعض الأحكام الأخلاقية وغير ذلك.

ولكن المشكلة هو الاستغراق في التعبدية، والتعامل مع الفقه بمنطق الأسرار والتعبد المحض، ويحضرني ما يقال في تطهير بعض النجاسات كالمتنجس بالبول، فانهم يتحدثون عن اشتراط غسلتين بالماء القليل، ويؤكدون على التعددية بحيث لو غسلنا ـ كما عن بعضهم ـ الموضعِ المتنجس بقطرتين على التوالي فانه يطهر، ولكننا مع ذلك لو أهرقنا إبريقاً كاملاً دفعة واحدة بلا تعدّد فانه لا يطهر، وذلك لأن التعددية شرط في التطهير، وقد يجاب عن الفرق بين الموردين بأنه من شؤون التعبد التي لايمكن إدراك الملاك فيها. مع أن الإنسان عندما يقف أمام موضع يتعلق بالنجاسة والطهارة يعرف أن المسألة هي إزالة الاستقذار، وأن قضية التعدد قد تنطلق من خلال الحالة الطبيعية للتطهير بحيث تكون الغسلة الأولى لإزالة العين، والغسلة الثانية لإزالة الاستقذار الناشئ من طبيعة وقوع هذه العين على هذا الموقع، ولذلك لا يجد الانسان خصوصية للتعدد إلاّ من خلال انها ناظرة الى الوضع الطبيعي في عالم الغسل، الذي تدور القذارة فيه بهذه الطريقة. وعليه فيمكن أن يستفيد الانسان من المدار بأن الكمية الأكثر والمستمرة يمكن أن تحقق الغسل بطريقة أكيدة أكثر من سابقتها.

طبعاً هذا لا ينفي أن يكون ثمة عدد من الأحكام الشرعية غير معروفة من جهة الملاكات والعلل، كما في العادة الشهرية للمرأة، وعدم قضاء الصلاة مثلاً وقضاء الصيام، وقد يقف المرء عاجزاً عن تفسير لهذه الأحكام، ولكن ذلك لايعني الاستغراق في الظاهرة التعبدية في الوقت الذي لا خصوصية لهذا المورد أو ذاك لو تأمل الفقيه فيه بشكل جيد، لأن القضية ليست قضية أسرار على الدوام وبشكل كامل كما يوحي البعض))[٥٥].

ويفصل العلامة فضل الله بين كشف الملاك وبين القياس، ويرى أن بينهما فرقاً أساسياً، فيقول: ((لأن القياس هو أن تنتقل بالحكم من موضوع الى آخر

على أساس الظن في ان الملاك مشترك بينهما، والظن ليس حجة، فتكون النتيجة ليست حجة أيضاً، بينما ما نقوله هو أن نستظهر الملاك في الدليل، أو نستظهر الملاك من خلال العناصر المتنوعة هنا وهناك، مما يحقق لنا العلم بالملاك أو يحقق لنا الاطمئنان بهذا الملاك، وهذا ليس من القياس، بل هو أشبه بمنصوص العلة. ألا ترى الآن لو قال الشارع: لاتشرب الخمر لأنه مسكر، ألا نتعدى في الحرمة من الخمر الى كل مسكر؟ وإنما صحّ التعدي لأننا فهمنا بطريقة التعليل أن العنوان هو المسكر وليس الخمر، كذلك إذا فهمنا في كل مورد الملاك بشكل قطعي، أو بما تقوم به الحجة، فانا نستطيع أن نسري هذا الحكم من هذا الموضوع الى موضوع آخر، لأن جهة الحاقه به من جهةٍ (اكتشاف) العنوان المشترك بين الموضوعين الذي يخضع له العنوانان معاً، كما في المسكر))[٥٦].

٢ — العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين هو الآخر يرى إمكانية المعرفة بمقاصد الشريعة في غير العبادات، ويقول: ((التعبد في العبادات المحضة أمر لا ريب فيه ومسلّم به، وأما في مجالات المجتمع، فيما نسميه الفقه الخاص في باب الأسرة أو المكاسب الفردية مثلاً، نحن لا نعتقد للتعبد معنى على الاطلاق ولابد أن تنزل الأمور وفقاً للأدلة العليا في الشريعة وللقواعد العامة في الشريعة التي هي الضوابط الأساسية، لابد أن تنزل على مقاصد الشريعة وعلى ما نفهمه من المناطات، يعني بعبارة أخرى __ لا أقول المصالح والمفاسد الواقعية فقد نناقش بأننا لا نعرفها ـ ولكن ما يبدو لنا من حكمة التشريع لابد أن تنزل على هذا.

من هنا من جملة أسباب الخلل في المنهج هو هذا، مثلاً أذكر مثالاً بسيطاً، وهناك ما هو أهم منه، يحضرني وهو متداول بين الناس: وهو أن يبدأ المؤمنون طعامهم بالملح ويختمونه بالملح بدعوى أنه مستحب أكله، سواء كان

ذلك في البلاد الحارة أم في البلاد الباردة في الصيف أم في الشتاء، يوجد نص وردت فيه نصيحة البدء بتناول الملح قبل الطعام وفي ختامه. لا أعرف الآن مدى القيمة السندية لهذا النص حجة ودلالة. (التعبير المتداول في كتب الفقه أنه يستحب أي أنه حكم شرعي) أنا لا أفهم باب التعبد في هذا الأمر، أنا أفهم أن الملح مادة غذائية لها صلة بالجسد وبكيمياويات الجسد، وأن الانسان يفتقد في البلاد الحارة كمية من ماء جسده بالتعرق فيحتاج الى تعويضها، واما في البلاد الباردة أو في البلاد المعتدلة إذا كانت نسبة الملح في الطعام عالية قد لا يحتاج الانسان الى مزيد من الملح، وبالتالي قد يكون من غير الراجح أن يستعمل الملح في طعامه»[٥٧].

وهكذا يستنتج: «نحتاج الى أن نتعامل مع نظام العبادات بمنهج يختلف عن المنهج الذي نتعامل به مع تشريع الأمور الوضعية في الفقه العام أي فقه الأمة ككل، وفقه المجتمع وعلاقات المجتمع ، وفقه الأفراد داخل المجتمع في علاقاتهم مع الدولة أو مع الجماعات أو مع بعضهم البعض، والمبدأ الأساسي ـ إلاّ أن يثبت خلاف ذلك بنص قاطع ـ أنه لا يوجد تعبد في باب المعاملات العامة، يعني في الفقه السياسي والتنظيمي والاقتصادي والأسري والاجتماعي، لايوجد تعبد، لابد أن تلتمس مقاصد الشريعة هنا»[٥٨].

٣ — يذهب الشيخ محمد جواد مغنية الى أن لا تعبّد في المعاملات، فغايتها والمصلحة منها قابلة للادراك: «... لأن المعاملات لا تعبد فيها. ومصلحتها ظاهرة . في الغالب . ... وبالتالي فان الجمود على حرفية النص يجب في العبادات، سواء أعرفنا المصلحة منها، أم لم نعرف، أما في المعاملات فينبغي التوفيق القريب بين النص والمصلحة المعلومة»[٥٦].

وهو لا يرى هذا في العبادات، وإنما يعتبرها تعبدية محضة: «ومهما يكن فان على من يتكلم في مسائل دينية وشرعية أن لا يعتمد على مجرد إدراكه

وفهمه لأن دين الله لا يصاب بالعقول، كما قال أهل البيت عليهم السلام ، بل عليه أن يرجع الى مصادر الدين والشريعة، ويستنطقها بمعرفة ورويّة[٦٠].

ويكتب في معرض مقارنة الحائض بالجنب من حيث صيام شهر رمضان: «وهل تلحق الحائض والنفساء بالجنب في حكم النوم؟ .. الجواب: كلا، لأن النص في ذلك مختص بالجنب، والقياس باطل عندنا، أما قول صاحب الجواهر بأن حدث الحيض أشد من حدث الجنابة فإنما.. لو نص الشارع على ذلك صراحة، بحيث يكون من العلل المنصوصة، وليس لأحد كائناً من كان أن يستنبط علل الأحكام من عندياته»[٦١].

٤- الشيخ محمد هادي معرفة هو الآخر من الفقهاء الذين يؤكدون أن ملاكات الأحكام غير العبادية واضحة وممكنة المعرفة.فيكتب في مقال بعنوان «الواقعية في الرؤية الفقهية للإمام الخميني»: «من الخصائص المدهشة في فقه الدين الاسلامي الأصيل، رؤيته ونزعته الواقعية. حيث تلاحظ المصالح الواقعية في جميع أبعاد الشريعة، وقد تأسس الفقه من اليوم الأول على أساس (الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية). ولذلك قيل (الأحكام الشرعية ألطاف في الأحكام العقلية) أي أن ما يقوله الشرع هو ذات ما يقوله العقل بنظرته الواقعية الخالية من أكدار الأوهام. ومن هنا يتأتى التطابق بين العقل والشرع. فأحكام الشرع سواء كانت في باب العبادات أو المعاملات، تقوم جميعها على أساس الواقع، وهي في الحقيقة تحرس المصالح الواقعية للانسان لتضمن له السعادة والرخاء، وتلبّي حاجاته الفطرية في الدارين. ولذا فان الفقيه القدير هو من يدرس القضايا اليومية برؤية واقعية، ويتناول المصادر الفقهية في ضوء هذه الرؤية الواقعية، وهذا ما يسمى اصطلاحاً (شم الفقاهة). فالفقيه هو من يحيط بجميع جوانب الشريعة، وتكون له معرفة واسعة بملاكات الأحكام الشرعية، باستثناء أحكام العبادات.

الفقهاء الكبار، لاسيما القدماء منهم، كانوا ينظرون الى الفقه من هذه الزاوية، ويتعاملون مع المصادر الفقهية من أجل الاستنباط الصحيح، ولذا نراهم يمنحون التفقه ألواناً متجددة دائماً، ويحفظون الفقه حياً متحركاً فاعلاً ضامناً لحاجات المجتمع، مجيباً على قضايا الانسان العلمية في كافة أبعاد الحياة. وهكذا فان الفقه الاسلامي، من وجهة نظر شيعية، في حالة اتساع متواصلة، وهذا باب الاجتهاد لم يغلق في أي حين من الأحيان، بل كانت مفتوحة في كل الأزمان على جميع القضايا المعاشة»[٦٢].

ويوضح رأيه في الهامش: «العبادات وحدها هي التي تكون ملاكات أحكامها غير بيّنة، ولا يستطيع أحد المعرفة الدقيقة بجميع أسرار الممارسات العبادية. أما باقي الأحكام الشرعية فقابلة للإدراك وملاكاتها ممكنة الفهم، وقد حاول كبار الفقهاء (لا سيما الماضين منهم) الوقوف على جميع أبعادها وملاكاتها، وقد كان التوفيق حليفهم في هذه المهمة»[٦٣].

٥- يقول الاستاذ الشهيد مرتضى المطهري: «لم يتطرق الإسلام إطلاقاً الى شكل الحياة وصورتها الظاهرية. فالتعاليم الإسلامية منصبة جميعها على الروح والمعنى والطريق التي توصل البشرية الى تلك الأهداف والمعاني. الإسلام يطرح أهدافه ومفاهيمه ويشير الى طريق الوصول الى هذه المفاهيم والأهداف، ويترك البشر أحراراً في غير ذلك. وبهذه الطريقة يبتعد عن أي صدام مع التنمية الحضارية والتطور الثقافي.

في الإسلام، لاتوجد وسيلة مادية أو شكل ظاهري يأخذ صفة القداسة، بحيث يرى المسلمون من واجبهم حفظ هذا الشكل الظاهري. ولعل اجتناب التضارب مع مظاهر التنمية العلمية والحضارية من السمات التي حققت للدين الاسلامي تطابقه الدائم مع مقتضيات الزمان، وأقالت العقبة الكبرى عن طريق خلوده واستمراريته»[٦٤].

رابعا: صياغة النظم

مما يجدر بالتأمل والتدقيق ما بذله بعض الفقهاء الشيعة المعاصرين من جهود في استكشاف وتدوين النُظم الفقهية، وخصوصاً من زاوية الكشف عن مقاصد الشريعة وملاكات الأحكام. ذلك أن إعادة تشكيل أنظمة الإسلام الاقتصادية والاجتماعية والقضائية و ... على أساس الأحكام الفقهية المختلفة، عملية غير ممكنة من دون المعرفة بالمبادئ الرئيسة والأهداف الأصيلة للاسلام وشريعته. ومن هنا نرى أن هذه الجهود موازية للمساعي المبذولة في إطار علم المقاصد.

ويعد الفقيه المفكر الشهيد محمد باقر الصدر رائد صياغة النظم الفقهية. فهو يؤكد على ضرورة ايجاد تحول عميق في الفقه، وهذا منوط باكتشاف الأنظمة والنظريات الفقهية. يكتب في هذا المضمار: «من الناحية العمودية أيضاً لابد من أن يتوغل هذا الاتجاه الموضوعي في الفقه ليصل الى النظريات الأساسية، لا أن يكتفي بالبناءات العلوية والتشريعات التفصيلية، بل ينفذ من خلال هذه البناءات العلوية الى النظريات الأساسية والتطورات الرئيسية التي تمثل وجهة نظر الإسلام؛ لأننا نعلم أن كل مجموعة من التشريعات في كل باب من أبواب الحياة ترتبط بمثل تلك النظريات والتطورات. ففي مجال الحياة الاقتصادية، ترتبط تلك الأحكام بنظرية الإسلام بالمذهب الاقتصادي الاسلامي، وفي مجال النكاح والطلاق وعلاقات المرأة مع الرجل، ترتبط بنظرياته الاساسية عن المرأة والرجل ودور كل منهما. هذه النظريات الأساسية تشكّل القواعد النظرية لهذه الابنية العلوية، لابد من التوغل عمودياً أيضاً إليها، ومحاولة اكتشافها بقدر الامكان»[٦٥].

وعلى هذا الاساس بادر هو رحمه الله لاكتشاف النظام الاقتصادي الاسلامي. وواضح أن الوصول الى النظام غير ممكن من دون الكشف عن

الأهداف الأساسية والخطوط الكلية للشريعة. ومعرفة هذه الأهداف والخطوط العامة يعني إمكانية وضع أنظمة فقهية اسلامية.

ويعرض الفقيه الشهيد محمد باقر الصدر البناء الكلي للاقتصاد الاسلامي بالنحو التالي: ((يتألف الهيكل العام للاقتصاد الاسلامي من أركان رئيسية ثلاثة يتحدد وفقاً لها محتواه المذهبي، ويتميز بذلك عن سائر المذاهب الاقتصادية الاخرى في خطوطها العريضة. وهذه الأركان هي كما يلي:

١- مبدأ الملكية المزدوجة.

٢- مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدد.

٣- مبدأ العدالة الاجتماعية))[٦٦].

ويرى من الضروري وصولاً الى مثل هذا النظام دراسة أحكام الشريعة والقانون المدني الاسلامي. فيكتب: ((على أساس ما تقدم يصبح من الضروري أن ندرج عدداً من أحكام الإسلام وتشريعاته التي تعتبر بناءً فوقياً للمذهب في نطاق عملية اكتشاف المذهب، وان لم تكن داخلة كلها في صميم المذهب ذاته؛ ولأجل هذا سوف يتسع البحث في هذا الكتاب لكثير من أحكام الإسلام في المعاملات والحقوق التي تنظم العلاقات المالية بين الأفراد، كما يتسع لبعض أحكام الشريعة في تنظيم العلاقات المالية بين الدولة والأمة، وتحديد موارد الدولة وسياستها العامة في انفاق تلك الايرادات، لأن هذا الكتاب ليس كتاب عرض للمذهب الاقتصادي فحسب، وانما هو كتاب يحاول أن يمارس عملية اكتشاف لهذا المذهب ويحدد لهذه العملية أسلوبها وسيرها ومضمونها ونتائجها))[٦٧].

وأخيراً يُطرح السؤال؛ لماذا، رغم كل هذه التأكيدات على امكانية اكتشاف الملاك، ظلّ علم المقاصد مهجوراً عند الشيعة، وفي الجواب ينبغي القول: أولاً إنه لم يكن شائعاً الى درجة عالية حتى عند السنة. فالى زمن الشاطبي

(المتوفى ٧٩٠ هـ) لم تكن هناك سوى اشارات في مطاوي كتب الأصول والفقه. وإذا لم يكن الشيعة متقدمين في هذا المضمار، فانهم بلا شك غير متأخرين. فبغض النظر عما دوّنوه في باب علل الأحكام والشريعة، مما أشرنا الى نماذج منه في تاريخ المقاصد، فقد ظهر كتاب الشيخ الصدوق (المتوفى عام ٣٨١هـ) أواخر القرن الرابع الهجري. وكتاب الموافقات الذي وضعه الشاطبي أواخر القرن الثامن، لم يحظ بالاهتمام المناسب طوال قرون من الزمان. وبهذا الصدد يقول عبد الله درّاز أحد محققي كتاب الموافقات: «بقي أن يقال إذا كانت منزلة الكتاب كما ذكرت وفضله في الشريعة على ما وصفت، فلماذا حجب عن الأنظار طوال هذه السنين، ولم يأخذ حظّه من الإذاعة، بَلْهَ العكوف على تقديره ونشره بين علماء الشرق؟ فلو لم تكن الكتب المشتهرة أكثر منه فائدة ما احتجب واشتهرت»[٦٨].

وقد قيل: إن أول طبعته للكتاب كانت في عام ١٣٣٢ هـ[٦٩].

وثاني أشهر كتاب في هذا العلم وضعه بن عاشور(المتوفى ١٣٩٦هـ) متأثراً بالشاطبي. أما باقي كتابات السنة في المقاصد فظهرت خلال الربع الأخير من القرن العشرين.

وفي هذه الفترة صدرت مؤلفات مهمة للشيعة حول المقاصد، لم نذكرها في الصفحات السابقة[٧٠]. ومع ذلك من المناسب الوقوف عند بعض الظروف التاريخية والفكرية التي مرت على الفقه الشيعي وتسببت في تطويق الاهتمام بعلم المقاصد:

١- استمرار عصر الأئمة لفترة طويلة من بعد السنة الحادية عشرة للهجرة وحتى سنة ٣٢٩ هـ (أي بداية الغيبة الكبرى). ويكمن تأثير هذا العامل في أن المصادر الروائية لدى الشيعة غدت أكثر بكثير مما لدى السنة. فكل ما

صدر عن الأئمة عليهم السلام طوال ٣١٠ سنوات ألحق بسُنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصار جديراً بالدراسة والاعتبار.

٢- صدور روايات عن الأئمة في ذم القياس والنهي عنه. وقد أشرنا الى هذا الموضوع في الصفحات الماضية.

٣- ابعاد الفقه الشيعي عن الحكومة والدولة كان سبباً مهماً في عدم الاهتمام بالمقاصد فمادام الفقه مكرساً لحل مشكلات الفرد، قلّما يواجه معضلات عويصة وطرقاً مسدودة، تدفعه الى الإفادة من القواعد والمقاصد الفقهية. وآية ذلك أن عشرين سنة من عمر الثورة الإسلامية في ايران، ونزول فقه الشيعة الى ساحة الحياة والحكم، كانت له آثار ملموسة مهمة على صعيد تطوير علم المقاصد. وفي هذا المجال نترك المزيد من الإيضاحات لاثنين من كبار فقهاء الشيعة.

يقول العلامة محمد حسين فضل الله جواباً عن السؤال حول عدم اهتمام علماء الشيعة بعلم المقاصد: «الحقيقة أن علماء الشيعة قد تحركوا في هذا المجال سواء أكان ذلك في أبحاثهم التفصيلية الفقهية أم في أبحاثهم على مستوى القاعدة، وأكثر ما تعرضوا له بعنوان (التزاحم)، وهو عنوان لا يختلف عن (علم المقاصد)، لأن الفقيه وهو في مقام البحث والتزاحم غالباً ما يطلُّ على المصالح كما في الحالات التي يتزاحم فيها حكم وحكم آخر، ويتعلق أحدهما بالأعراض أو الأنفس أوغير ذلك، فيقولون: يتجمد هذا الحكم لصالح الحكم الآخر الذي يتعلق بالأنفس، ويقولون : إن الشارع لايريد ضياع النفس، أو أنه يحتاط في الدماء ... ولذلك فأي واجب أو محرم لا يمكن أن يصمد أمام إنقاذ النفس بحيث يسقط الواجب ويسقط المحرم أمام حالة ضرورة انقاذ النفس التي تتوقف على ترك واجب أو فعل محرم.

كما ويلاحظ في الفقه الشيعي الحديث عن النظام العام للناس بشكل واسع النطاق، وهو عبارة أخرى عن حركة المصالح وتضاربها في حياة الناس، وهو معنى يتقاطع مع علم المقاصد.

نعم، على مستوى التقعيد الأصولي لن تأخذ المسألة بعدها الكافي، ولكنها ليست بعيدة عن الذهنية الفقهية الشيعية على كل حال، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فاننا لا نسلم حصر مقاصد الشريعة في الدوائر الخمس التي توصل إليها الشاطبي وغيره، لأن المسألة تنطلق من استقراءات خاصة ذاتية، وقد تتسع المسألة لتشمل موارد أخرى لم يرد فيها الشرع على أساس النص الخاص، مما أصبح يمثل قضايا انسانية عامة تصل الى مستوى الضرورات الحياتية التي لا معنى لوجود الانسان بدونها. فإذاً المسألة متحركة جداً، ولا يبعد أن تكون منفتحة على حياة الناس كلها))[٧١].

ويقول العلامة محمد مهدي شمس الدين أيضاً في تفسير ظاهرة إهمال الشيعة لعلم المقاصد: ((هذه الملاحظة صحيحة بالنسبة الى الأبحاث الفقهية التقليدية، أما في الأبحاث الفقهية الحديثة فإن من الآثار الايجابية التي انتجتها محاولات تطبيق الشريعة الإسلامية في ايران وبعض البلاد الإسلامية- العربية وغيرها، وما واجهه العاملون على بلورة الصيغ التطبيقية للشريعة من مشكلات، انها فتحت هذا الباب في الفكر الأصولي ومجالات الاجتهاد الفقهي عند الفقهاء الشيعة. وأعتقد أن السبب في تقصير الفكر الشيعي الفقهي والأصولي عن ولوج هذا الحقل في مجالات الاستنباط في المناهج الأخر، هو سبب تاريخي وليس فكرياً ... هو لا يرجع الى اختلال فكري وانما الى ظرف تاريخي؛ فالفقيه الشيعي لأسباب تتعلق بالوضع السياسي انعزل عن السلطة وعن المجتمع العام وعن قضايا علاقة المجتمع والانسان بالسلطة من جهة، وعن العلاقات داخل المجتمع الاسلامي العام وداخل مجتمع المسلمين المتفاعل مع

المجتمعات البشرية الأخرى من جهة ثانية. وهذا المنهج الذي يلحظ النص الفقهي باعتباره يعالج حالات فردية، وحتى فيما يتعلق بالنظرة العامة عالج قضايا الجماعة الشيعية ومشكلاتها، ولم يعالج مشكلات المجتمع الاسلامي وقضايا الأمة.في هذا الحقل الموسوم بالحذر والذي يحكمه منهج فقهي قاصر نمت نزعة الحذر من تجاوز النصوص البيّنة ومن تجاوز الحدود الصارمة، بل أدّى هذا الى ظاهرة موجودة في فقه الشيعة بدرجة غير مسوّغة، وتنبئ بأحد مظاهر الخلل المنهجي أو القصور المنهجي، وهي ظاهرة الاحتياطات في مقام الفتوى. وقد اشرت إليها في كثير من أبحاثي الفقهية والأصولية، والمكلّف محكوم بالعمل بالاحتياط في نسبة عالية جداً من الفروع، وهذا يقتضي اختيار أصعب المواقف لضمان عدم الخطأ، طبعاً هذا يلغي أي رؤية للمقاصد لأنه إذا أردنا أن نحتاط في كل شيء فالاحتياط لا يتناسب مع حركية الحياة وإنما يتعلق بضمان الخلاص الأخروي وضمان عدم الوقوع في الخطأ، وهذا الأمر يتلاءم مع العبادات ولا يتلاءم مع الفقه العام ... أعتقد أن تفاعل الفقيه الشيعي مع مشكلات الحياة الحديثة وانفتاح المسلم الشيعي على مشاكل الحياة الحديثة سيؤدي في النهاية الى ولوج الفقيه الشيعي الى هذا المجال من مجالات الاستنباط والاهتمام بهذا البعد الاستنباطي))[٧٢].

وعلى كل حال، يمكن التفاؤل بالخطوات التي وضعت على هذا الطريق. إذ من المهم جداً أن تأخذ المقاصد مكانتها الواقعية في الفقه الاسلامي، سواء الشيعي منه أو السنّي، وتلعب دورها الأساسي في تفعيل الشريعة وإحيائها.

الهوامش

(١) البرهان في أصول الفقه، ج٢: ص ٩١٣ — ٩٣٧.
(٢) المستصفى في علم الأصول، ج١: ص٢٨٦.
(٣) نفس المصدر، ص٢٨٩ — ٢٩٠.
(٤) الإحكام في أصول الأحكام، ج٣: ص٣٩٤.
(٥) مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي، ص٨٣.
(٦) الفتاوى، ج٣٢: ص٢٣٤.
(٧) الموافقات في أصول الشريعة، ج٢.
(٨) المجددون في الإسلام من القرن الأول الى القرن الرابع عشر، ص٣٠٩.
(٩) الموافقات، ج١: ص١٢.
(١٠) الذريعة الى تصانيف الشيعة، ج١٥: ص ٣١٢-٣١٤.
(١١) نفس المصدر، ص ٣١٣-٣٢٤.
(١٢) القواعد والفوائد، ج١: ص٣٠.
(١٣) التنقيح الرائع، ج١: ص١٤-١٥.
(١٤) الفوائد الحائرية، ص١٤٥- ١٥١.
(١٥) تجريد الأصول، ص٩٩.
(١٦) الأرائك، ص١٣٥.
(١٧) المدخل الى عذب المنهل، ص١٧٤- ١٨٨.
(١٨) مجلة (كانون وكلا)- العدد٦٤ — سنة ١٣٣٨ش(١٩٥٩م) ص٨-١٢
(١٩) أصول الفقه، محمد رضا المظفر، ص١٦٢-١٨٠.
(٢٠) جواهر الكلام، ج٢: ص١٢٩.
(٢١) النحل:٤٤.
(٢٢) الفرقان:٧٣.
(٢٣) وسائل الشيعة، ج٢: ص٩٢٩، الحديث ١١.
(٢٤) المصدر نفسه، ج٣: ص٢٨٩، الحديث ١١.
(٢٥) المصدر نفسه، ج٦: ص٥، الحديث٧.
(٢٦) المصدر نفسه، ج١٢: ص٤٢٥، الحديث ١١.
(٢٧) نفس المصدر، ج١٧: ص٥٣٤، الحديث ٧.
(٢٨) نفس المصدر، ج١٨: ص٣٧٠، الحديث ٨.
(٢٩) نفس المصدر، ج١: ص١٧٩، الحديث ١٠.
(٣٠) وسائل الشيعة، ج١٥: ص١١١، الحديث ٥.

(٣١) نفس المصدر، ج١٧: ص١٦٩، الحديث ١.
(٣٢) نفس المصدر،ص٢٦٢، الحديث ١٦.
(٣٣) نفس المصدر، ج١٩: ص١١٧، الحديث ٣.
(٣٤) تهذيب الأحكام، ج١٠: ص٤٠.
(٣٥) مقدمه أي بر فقه شيعه (مدخل الى فقه الشيعة) ص ٢٤- ٣٧.
(٣٦) مثل: السنة إذا قيست محق الدين. المحاسن، ج١: ص٢١٤؛ الكافي، ج١: ص ٥٧؛ وسائل الشيعة، ج١٨: ص٢٥؛ بحار الأنوار، ج١٠٤: ص٤٠٥. ان دين الله لا يصاب بالقياس. الكافي،ج١: ص٥٧؛ المحاسن، ج١: ٢١١.
(٣٧) مثل: ان دين الله عز وجل لا يصاب بالعقول. كمال الدين وإتمام النعمة، ص ٣٢٤؛ بحار الأنوار، ج٢: ص٣٠٢.
(٣٨) كتاب الطهارة، ص١٤٣.
(٣٩) إرشاد الطالب، ج١
(٤٠) كتاب الخمس، الشيخ المنتظري، ص ١٤٠.
(٤١) نفس المصدر، ص١٤١.
(٤٢) صحيفه نور(صحيفة النور، الأعمال والخطابات والرسائل الكاملة للإمام الخميني)، ج٢١: ص٩١
(٤٣) تحرير الوسيلة، ج٢: ص٥٣٥.
(٤٤) وسائل الشيعة، ج١٩: ص٩٥، الحديث١.
(٤٥) نفس المصدر، الحديث ٣.
(٤٦) فقه الإمام الصادق عليه السلام، ج٤:ص٢٣٦.
(٤٧) جواهر الكلام، ج٥:ص١٠٣.
(٤٨) نفس المصدر، ج٢٨: ص٣٣٥.
(٤٩) نفس المصدر، ج٨: ص٣٠٠.
(٥٠) مباني العروة، كتاب النكاح، ج٢: ص١١٥.
(٥١) التنقيح، ج٥: ص٢٨٩؛ تحرير الوسيلة، ج١: ص٣١.
(٥٢) الحدائق الناضرة، ج٥:ص٤٤٢.
(٥٣) جواهر الكلام، ج١٤: ص٣٤٠.
(٥٤) نفس المصدر، ج٢٢: ٤٧٣.
(٥٥) الاجتهاد والحياة، ص٤٤- ٤٥.
(٥٦) نفس المصدر، ص٤٥.
(٥٧) نفس المصدر، ص٢١.
(٥٨) نفس المصدر، ص٢٢.

(٥٩) فقه الإمام الصادق، ج٣: ص١٥٨.

(٦٠) نفس المصدر، ج١: ٢٤٤.

(٦١) نفس المصدر، ج٢: ص ١٩ — ٢٠.

(٦٢) كيهان انديشه (عالم الفكر)، العدد ٢٩، ص٣٩-٤٠.

(٦٣) نفس المصدر، ص٤٠.

(٦٤) ختم نبوت (ختم النبوة) ص٧٧- ٧٨.

(٦٥) المدرسة القرآنية، ص٣١-٣٢.

(٦٦) اقتصادنا، ص٢٧٩.

(٦٧) نفس المصدر، ص٣٧٢

(٦٨) الموافقات، ج١: ص٩.

(٦٩) نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص٧٠.

(٧٠)مجموعه مأخذ شناسي زماني ومكاني (مجموعة مصادر الزمان والمكان) ج ٥،١٦،١٧،٢٤،٢٥،٤٥؛ ايضا فصلية نقد ونظر، العدد ١؛ ورسالة ماجستير بعنوان «تنقيح المناط» مدرسة الشهيد مطهري. وترجمة كتاب «نظرية المقاصد الشرعية عند الإمام الشاطبي» الى الفارسية في الحوزة العلمية بمدينة قم من قبل مركز الدراسات والأبحاث الإسلامية، والاعداد ٧,٨,٩,١٠,١٣ من مجلة قضايا اسلامية معاصرة، الخاصة بفلسفة الفقه ومقاصد الشريعة.

(٧١) الاجتهاد والحياة، ص٤٧-٤٨.

(٧٢) نفس المصدر، ص٢٤-٢٥.

الاجتهاد

بين احكام الدين وأهداف الدين

محمد رضا حكيمي*

* رائد المدرسة التفكيكية في الحوزة العلمية. ترجمة: حيدر نجف. قضايا اسلامية معاصرة، ع ٩ ـ ١٠.

حينما نناقش موضوع الاجتهاد، ينبغي أن نأخذ بنظر الاعتبار كل الابعاد والمساحات التي تمتد إليها تأثيرات الاجتهاد، أي أن النقاش لابد من أن يشمل مختلف قضايا المجتمع الإنساني وهمومه، فلو طرحنا الاجتهاد ضمن أطر محدودة، سيبقى الاجتهاد ذاته محدوداً، والحال أن الاجتهاد رسالة متكاملة، بينما الأطر المحدودة تفرّغ الاجتهاد من سمته الرسالية.

الاجتهاد المقيّد المحدود لا يصنع المجتمعات. ومن الممكن أن يسأل سائل: وهل ينبغي للاجتهاد أن يصنع مجتمعات؟ وهل الاجتهاد من سنخ علم الاجتماع؟

والجواب هو أن الاجتهاد ليس من سنخ علم الاجتماع، إنه أعلى مرتبة من علم الاجتماع، الاجتهاد صانع المجتمعات.

غالبية الأبحاث التي ظهرت لحد الآن وتناولت قضية الاجتهاد، تناولته من زاوية «احكام الدين» ، وليس من زاوية «أهداف الدين» . بينما أحاول هنا أن أنظر للاجتهاد من نافذة «أهداف الدين» .

منذ أن كتب جمال الدين الحسيني المعروف بالأفغاني رسالته للميرزا الشيرازي، طالباً إليه العمل على إسقاط الدولة القاجارية، وتحرير الشعب الايراني المسلم من قبضة البلاط القاجاري المنحط ورجاله العملاء، منذ ذلك الحين دخل الاجتهاد مرحلة جديدة من تكاليفه ورسالته، هي مرحلة مقارعة الاستعمار والاستبداد في البلاد الإسلامية.

الصورة الصحيحة للاجتهاد ليست تلك التي تظل وقفاً على الحوزات العلمية وتكتفي بالبحث الخارج. فمن أوساط هذه الاجتهادات ذاتها والحوزات العلمية ودروس البحث الخارج يظهر مراجع التقليد، ليمسكوا بايديهم زمام

الحياة الدينية والاجتماعية ومبادرات الأمم المسلمة. وإذا ارتضوا (مراجع التقليد) العيش فيما وراء القرون، عاشت الشعوب المسلمة فيما وراء القرون أيضاً، أما إذا اقتحموا العصر وتحوّلاته، أقتحمت معهم الأمة هذه التحولات.

إذن، مناقشة الاجتهاد من زاوية «أهداف الدين» من أهم ما يمكن أن يطرح من بحوث. أما النقاش حول الاجتهاد من منظور «احكام الدين» فيأتي بعده في ترتيب التوالد. وأحاول هنا أن أطرح هذا البحث في هذا المقطع الزمني الحساس، ليتابعه العلماء والرساليون الواعون.

أهداف الدين ليست سوى غاياته. واحكام الدين هي المقدمات اللازمة للوصول الى تلك الغايات لذا ينبغي أن تكون المقدمات دائماً بالشكل الذي تنتهي بالنتيجة الى تلك الغايات لا إلى سواها ولكن ماهي أهداف الدين؟

الدين ظاهرة «إلهية ـ اجتماعية» ، وحينما نشير الى الجانب الاجتماعي في الدين، نكون أمام «ثالوث» يتكون من العناصر التالية: الفرد + المجتمع + الحكومة.

المجتمع هو الواقع الذي يتشكّل من الأفراد ويُدار من قبل النظام الحاكم. والدين باعتباره ظاهرة «الهية ـ اجتماعية» يجب أن يعلن عما يتطلبه ويتوقعه من هذه العناصر الثلاثة.

أي يجب أن يصرح بصفات الفرد الذي يرتضيه، بحيث يصدق عليه تعبير «الفرد المتديّن» وما هو المجتمع الذي يرتضيه فيعتبر بذلك «مجتمعاً دينياً» أو «مجتمعاً متديناً» ؟ وماهي الحكومة أو الادارة الاجتماعية السياسية التربوية القضائية الاقتصادية التي يرتضيها الدين، فتكون بذلك مصداقاً لـ «الحكومة الدينية» أو «الحكومة المتدينة» ؟ وقد أجاب الدين عن كل هذه الأسئلة.

فالدين يرتضي الحكومة التي تعمل بالعدل **(إن الله يأمر بالعدل)** وينادي بالمجتمع القائم بالقسط ليقوم الناس بالقسط، ويريد للإنسان (الفرد) أن

يكون مؤمناً صالحاً في عقيدته وسلوكه الذين آمنوا وعملوا الصالحات. والاجتهاد في عصر الغيبة هو تلك القوة الفعالة التي يمكنها قيادة هذا الثالوث، وتوضيح واجبات العناصر الثلاثة المكوّنة له فيما يتعلق بجميع شؤون الحياة. في ضوء هذه الرؤية يمكن أن نفهم ما هي ضروريات الاجتهاد. وبأخذ رسالة الاجتهاد بنظر الاعتبار نستطيع تعيين أبعاد الاجتهاد. وبذلك نتساءل: هل الاجتهاد هدف أم وسيلة؟ لا شك أنه وسيلة. ولكن وسيلة لماذا؟ إنه وسيلة لبيان التكاليف الدينية الخاصة بالفرد والمجتمع ونظام الحكم.

وهذه الوسيلة في أي اتجاه؟ في اتجاه تحقيق أهداف الدين وغاياته.

فلو اغفل الاجتهاد قضايا الإنسان المعاصر والمسائل الحياتية الراهنة، ألغى في الواقع مبررات وجوده الرئيسية. ففلسفة الاجتهاد هي توجيه مسار الحوادث الواقعة «الواقع المعاش» من منظور الدين. و«الواقع المعاش» يمثل مختلف القضايا الحياتية للإنسان المعاصر. فقضايا الإنسان في الماضي والتي ما زال بعضها قائماً في حياة الانسان المعاصرة، ليست الموضوع الرئيسي للاجتهاد. وإنما الموضوع الرئيسي هو الجزء المتحوّل من الحياة دون الجزء الثابت. فحضور الدين ينبغي أن يتركز في هذا الجزء المتحول، ولابد ان يلعب الدين هناك دور الهداية والتوجيه، والاجتهاد في الحقيقة هو الناطق الرسمي باسم الدين، والاجتهاد هو الذي يتحدث معنا باسم الدين، ويحدد مسار «الواقع المعاش» في حياتنا.

«الواقع المعاش» يعني نقاط العطف التي تحوّل حياة الناس من حال إلى حال. وقد يكون هذا التحول باتجاه انهيار القيّم أو يكون باتجاه تساميها. ولهذا يجب أن يأخذ الاجتهاد بزمام «الواقع المعاش» ، من أجل توجيهه صوب تسامي القيم، والحيلولة دون انهيارها.

وللمثال يمكن النظر الى الاقتصاد الحديث، فالاستغلال كان دائماً وسيبقى ظاهرة سلبية. وفي الاقتصاد الحديث تصطبغ هذه الظاهرة بألوان جيدة لتحاول التغطية على طابعها السلبي المرفوض. وهذا ما يشكل اليوم «واقعاً معاشاً» .

وإذا لم يستطع الاجتهاد فضح هذه الظاهرة السلبية وإدانتها، ومكافحة المسميات المزوّقة التي يطلقها المستغلون على ممارساتهم، والتي لا يفهم الرجعيون مغزاها، فإنه سيُعتبر عاجزاً عن الدفاع عن القيم والاهداف السامية. وإذا عجز الاجتهاد عن القيام بمهامه في هذا المجال، فقد نقض مبررات وجوده؛ لأنه سيكون أعجز في باقي مجالات الحياة، ولن يكتب له النصر في أيٍ منها. وهذا واقع نستطيع اليوم لمسه والإحساس به بكل وضوح.

إذا لم يتخذ الاجتهاد اليوم موقفاً نبوياً (الوقوف الى جانب المستضعفين) إزاء الملكيات الهائلة، والتجارة الحرة، والتجارة الخارجية، والفوائد الربوية، والمصانع، والانتاج، والزراعة، وما إلى ذلك من الممارسات القائمة جميعها على التباين الفاحش في مستوى المعيشة، وتمتع الظالم بالامكانيات الرفاهية والاجتماعية الكبري، فإنه يلغي أساس وجوده، ومبرراته الأصلية. ومن الغريب حقاً أن يغفل أصحاب الرأي وذوو الخبرة عن هذه النقطة حين بحثهم في قضايا الاجتهاد. فإذا نقض الاجتهاد فلسفة وجوده، هل ستبقى فائدة من الانهماك في القضايا الجانبية والفرعية؟ الواقع المعاش هو الظواهر التي يستمر بها مضمون الحياة، لكن الاستمرار لا يعني التكامل بالضرورة، بل قد يعني السقوط أحياناً. والاجتهاد هو الذي يحول دون سقوط الإنسان، ويعمل على التكامل والتسامي عبر اقتحام الواقع المعاش والإمساك بزمامه. وهكذا إذا وعى الاجتهاد نفسه، وأدرك أن له علاقة جوهرية بتحولات الحياة البشرية، سيعي واجباته بصورة أفضل.

ولكن ما هو الاجتهاد الذي تربطه علاقة جوهرية بتحوّلات الحياة البشرية؟ هل بامكان أي اجتهاد أن يكون مصداقاً لذلك؟ لا أبداً، لأن ((النائم لا يوقظ النائم)) كما يقول الشاعر.

عندما نادى الانبياء بالعدل ((أوفوا الكيل والميزان)) الى جانب مناداتهم بالتوحيد ((**أن اعبدوا الله**)) دللوا على يقظتهم ووعيهم. والواعون فقط بامكانهم توعية النائمين. وإلاّ ما معنى إهمال مشكلات الناس المادية، والغفلة عن مجالات الحياة المختلفة، وعدم الوعي بمشكلات الانسان، الى جانب ادعاء قيادة الحياة الانسانية؟

الدين ((هداية شمولية كاملة)) . ومعنى الهداية الكاملة تقديم أطروحة للسمو الانساني، أي وضع اليد على عوامل السمو من ناحية وموانع السمو من ناحية أخري. فالدين يشتمل على كلا البُعدين؛ عوامل السمو المتمثلة بالتوجه الى الله الذي دعا إليه الإسلام. وموانع السمو المتمثلة بالظلم الذي حاربه الإسلام. فالمجتمع الخالي من العدل لا يمكنه التسامي. إذن الظلم يحول دون السمو والرشاد. فكما ان ((الكفر)) و((الشرك)) يحول دون السمو الفردي، وهذا بدوره يحول دون السمو الاجتماعي باعتبار أن المجتمع متكوّن من افراد، يحول الظلم دون السمو الاجتماعي، وهذا يؤثر بطبيعة الحال على السمو الفردي.

إن التشريعات الإلهية التي يبلغها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، الذي يعلم بمصالح جميع الشرائح في المجتمع، تدخل المجتمع في النور، بينما التشريعات الوضعية محرومة من مثل هذا النور.

ولكن التشريع الإلهي ليس مجموعة من النصائح والمواعظ وحسب، بل هو قوانين شاملة تحكم العقائد والسلوكيات الظاهرة والباطنة للانسان. كما أنه ليس مجرد آداب وتقاليد سلوكية، أو أساليب عبادة وفرائض شكلية يؤديها الإنسان لربه، وإنما هو نظام متكامل في السياسة والاجتماع والاقتصاد.

الصحيح هو أن الشرع يضع أسساً جامعة وأحكاماً شاملة، تترتب عليها جميع المصالح وصولاً الى التسامي والفضيلة الإنسانية.

أما التشريع العقلي والفلسفي (الوضعي) فإنه لا يرى الوصول الى أهدافه رهيناً بوضع المصالح الدنيوية كطريق لتحصيل السعادة الأخروية. وإنما التشريع الذي يهدف الى السعادة الحقيقية، هو وحده القادر على ترتيب المصالح الدنيوية بحسب الاهمية وباتجاه السعادة العامة والفلاح الأخروي الدائم. إنه نور الله وحسب، القادر على الإفصاح عن ماهية المصالح الدنيوية واثبات أن هذه المصالح الزائلة بامكانها التموضع في سياق السعادة الخالدة. إذن فمن الطبيعي أن يكون التشريع الالهي موجهاً صالحاً لكل مرافق الحياة وجوانبها.

وبالتالي فالاجتهاد، لو كان اجتهاداً حقيقياً، هو المؤهل للإفصاح عن قدرة الدين على صناعة المجتمع. والمجتهد هو الإنسان النخبوي الذي يتوفر على معلومات وافية خاصة (الاجتهاد المطلق) ويكون مؤهلاً (إحراز ملكة الورع والقدسية، وليس مجرد العدالة اللازمة في إمامة الصلاة، المهمة بحد ذاتها) لدخول الحياة المعاصرة، ليمنحها شكلها المناسب، ويحدد لها مسارها الصحيح.

أو ليس الناس في كل عصر صنفين: ظالماً ومظلوماً؟ وهل بامكان الاجتهاد إهمال هاتين الفئتين (بأي ذريعة من الذرائع) وترك الظالمين والمظلومين لحالهم؟ إذن كيف يزعم أنه مؤهل لقيادة حياة الناس؟ إن الحياة الانسانية كانت دائماً مسرحاً لنوعين من البشر؛ الظالم والمظلوم. وقيادة الحياة الانسانية، وتحديد التكاليف لها يستوجب بالضرورة أن تكون لنا مواقفنا أزاء هذين النوعين؛ الظالم والمظلوم. وهنا نفهم بعمق أن أهم مميزات الاجتهاد قد حددها الإمام علي عليه السلام بقوله: «أن لا يقاروا على كظة ظالمٍ ولاسغب مظلوم» . فما لم نفهم ما هو واجب المجتهد وما هي رسالته، لن نفهم ما هو الاجتهاد وما هي أبعاده. هذا هو جوهر القضية.

وبعبارة أخرى: المجتهد هو من يشرح للناس أحكام الدين الاسلامي. وأن هذه الاحكام وضعت لهدف معين وفي سبيل غاية محددة. وقد ذكر القرآن الكريم هذه الغاية بصراحة وبـ«لام» الغاية والتعليل: ليقوم الناس بالقسط. إذن على المجتهد أن يسير في استنباطاته في اتجاه قيام الناس بالقسط، وبالتالي عليه الاهتمام الدقيق بمسألتين أساسيتين:

١ ـ أن تكون جميع الاحكام المستنبطة باتجاه تحقيق «ليقوم الناس بالقسط» ، ولا يكفي عدم معارضتها لهذا الهدف أو أن لا تكون عقبة في طريقه. وإنما لابد أن تُمهِّد الطريق لتحقيقه، بمعنى العمل على صناعة المجتمع القائم بالقسط.

٢ ـ أن يصار إلى استنباط وتقديم كل الاحكام الضرورية لتحقيق هذا الهدف، والتي لم تُستنبط لحد الآن.

وبهذا سيختلف عدد «آيات الأحكام» و«روايات الأحكام» اختلافاً كبيراً. وهذه أحدى ثغرات الاجتهاد الموجود حالياً، أي أن الكثير من الآيات والاحاديث التي يمكن، بل يجب، أن تكون من جملة آيات وأحاديث الأحكام، ليست كذلك في الوقت الحاضر. ومثال ذلك آيات وأحاديث منع التكاثر، وآيات وأحاديث العدل وضرورته، وكذلك آيات «الزكاة الباطنة» .

وعموماً، ينبغي علينا الاهتمام بفلسفة الاجتهاد ومبرراته الأساسية، وتحديد هذه الفلسفة والمبررات. وحينما يتضح الهدف من الاجتهاد، سيتضح من هو المجتهد الحقيقي؟

فهل تتصورون أن مقولة الامام علي عليه السلام «وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم ولاسغب مظلوم» لا علاقة لها بالاجتهاد والفتوى؟ أجل لها كل العلاقة بذلك، لها علاقة جوهرية ومبدئية بذلك أو ليس المجتهد عالماً؟ إذا كان عالماً فهو مسؤول، لأن (العالم هو من يطلب حرية العالَم) وهو

المعني بالمسؤولية المذكورة في كلام الامام علي عليه السلام، بل إن مسؤوليته أكبر من الجميع؛ لأنه هو الذي يرسم للمجتمع طريق الاحكام والعمل بها.

لو كانت الرؤية الفقهية للمجتهد، وبسبب قلة معلوماته، بشكل يعتبر معه الكثير من الظلمة الاقتصاديين أناساً صالحين وصحيحي الأعمال والممارسات وذوي مصالح مشروعة، ولا يمكن اعتبارهم ظالمين بحال من الأحوال. ويعتبر معاملاتهم وعلاقاتهم الاقتصادية مشروعة ومنسجمة مع القواعد الفقهية، وجشعهم حلال كأصفى وأنقى ما يكون الحلال، ولا يعير أي اهتمام للاضرار التي تُلحِقها هذه المعاملات الاقتصادية والمالية ببناء العدل والقسط، وما تستوجب من سقوط للإنسان المستضعف، وتعطيل لمشاريع الإسلام البنّاءة، فكيف يمكنه الوقوف بوجه هؤلاء المفسدين الاقتصاديين؟ وكيف يستطيع أن يسير في نهج علي بن أبي طالب عليه السلام؟ وإذا لم ينهض بوجه هذه الفئة، ولم يعتبرهم بحسب ذوقه الفقهي من الظلمة أو المخطئين، ولم ير كظة الظالم سبباً في سغب المظلوم، ووجد ظلم الظالمين للمستضعفين، الذي ينسبه القرآن الكريم صراحة الى الناس، من تقدير الله ومشيئته، كيف يمكنه الوقوف الى جانب المظلومين، والمستضعفين، والمحرومين، وعباد الله المنسيّين، وضعفاء أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والمساكين من شيعة المهدي المنتظر عليه السلام[٢]؟

وحينما لايقارع العالم الظالمين، ولا يأخذ بيد المظلومين، فما الفرق بينه وبين الجاهل؟ وأين يمكن تصنيف مثل هذا العالم، في مقام موسى الكليم عليه السلام، أم مقام قارون، في مقام النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، أم مقام أبي سفيان، مقام علي بن ابي طالب عليه السلام أم مقام معاوية؟

إنها ذروة التعاليم القرآنية، أن يعتبر الظلم والعدوان الذي يلحق المظلومين، ناجماً عن ممارسات الظالمين من الناس، فقد ورد في اكثر من موضع في القرآن الكريم **(وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون)**

فالظلم الذي يصيب البشر، هو من فعل البشر أنفسهم؛ ولذلك لابد من مناهضته. أي أن سببه يكون أرضياً إنسانياً، لذا ينبغي مقارعة سببه.

والفقر، ظلم اجتماعي، وسببه حسب الآيات والأحاديث هم الأثرياء والحكام والعلماء الأثرياء؛ لانهم لايدفعون حقوق المحرومين ويسرقون زاد معيشتهم[٣]. والحكام من حيث إنهم لا يأخذون حق المحرومين من الظلمة الاقتصاديين، ولا يولونهم الاهتمام الكافي[٤]، والعلماء إذا لم ينادوا برفع الحرمان عن المحرومين، ولم يسعوا في دفع الظلم عنهم[٥].

ذكرنا أن غاية الدين الرئيسية في المجال الاجتماعي هي إقامة العدل ومقولة الامام علي عليه السلام المذكورة تصب في اتجاه إقامة العدل، أي مساعدة المظلوم وعدم الاتفاق مع الظالم، أساس العدل هو أن لا يصار الى تقوية الظالم أو تضعيف المظلوم. وهكذا فإننا حينما ندرس الاجتهاد في علاقته باهداف الدين، ستتلاشى تلقائياً إشكالية الاجتهاد فى علاقته باحكام الدين.

الدين يريد صناعة مجتمع قائم بالقسط وهذه قضية حاسمة لامفر منها. وفضلاً عن كونها ضرورة عقلية، فإنها نص عليها القرآن الكريم ومئات الاحاديث الشريفة. إن المجتمع الاسلامي ينبغي أن يتبع الفقه في كل حركاته وسكناته، لاسيما في أنشطته الاقتصادية، من بيع وشراء وانواع المتاجرة، وفيما يتعلق بموضوع الاحتكار وحالاته المختلفة وأخطاره، وتحديد الأسعار، وما إلى ذلك. وإذا لم يكن المجتهد على معرفة بقضايا الاقتصاد الحديث، لن يتسنى له إبداء آراء صائبة بخصوص المعاملات الاقتصادية. وإذا كانت آراؤه غير صائبة، سار المجتمع صوب الظلم الاقتصادي، حيث يجد المتعاملون أيديهم مبسوطة في أن يفعلوا ما يشاءون، ويرتكبوا أية معصية، ويمتص النفعيون دماء المستضعفين. فهل يمكن تسمية مثل هذا المجتمع، مجتمعاً قائماً بالقسط؟ وإذا لم يكن قائماً بالقسط، فكيف يكون عاملاً باحكام الدين؟ وإذا كان المجتمع عاملاً باحكام الدين (أي مجتمعاً دينياً) وفيه من الظلم الشيء الكثير، أفلا

تكون النتيجة أن الدين يجيز الظلم؟ وهل هذا أمر ممكن؟ أي هل الدين يجيز الظلم؟ إذا كان الأمر كذلك فإن الدين سيكون هو الآخر مظلوماً ولابد من الدفاع عنه.

لا يتصور الجهلاء أو أنصار الرأسمالية أو الرجعيون أن هذا من كلام المستنيرين؛ لأن مرتكزاتنا في كل ما نقوله قائمة على القرآن الكريم والسنة الشريفة. نعم يجب أن يتحرك الفقه باتجاه إقامة العدل ومن هنا يقول صاحب الجواهر: إذا لم يكف النص في باب تعميم الاحتكار (من حيث إن النص يبيّن مصاديق الاحتكار في زمن صدوره، ولا يشمل الحالات الأخرى) فإننا نعمّمه من باب «حرمة الظلم» . وهذا ما يسمى بشم الفقاهة ينبغي أن لا يكون في المجتمع ظلم. واحتكار ما يحتاجه المجتمع ظلم. إن النصوص الواردة في باب الاحتكار لا تشمل كل الحالات حسب الملاك المذكور، ولكن يمكن الافتاء بعدم جواز احتكار ما يحتاجه الناس من باب حرمة الظلم. وهكذا فإن شم الفقاهة عند الجواهري يفيد هذا الرأي أيضاً (جواهر الكلام، ج٢٢: ص٤٨٠-٤٨١، الحياة، ج٥: ص٤٣٩-٤٤٠).

وبتعبير آخر، فإن المجتهد هو من يقود فعاليات وسلوك المجتمع الديني. والمجتمع الديني هو المجتمع العامل باحكام الدين. والمجتهد هو الذي يستنبط احكام الدين في عصر الغيبة الكبري. إذن فهو الذي يوجّه فعاليات المجتمع.

ومن ناحية، لابد أن يتحلّى المجتمع الديني بالهداية القرآنية، ليمكن القول: إنه مجتمع ديني قرآني. أما كيف تتحصل الهداية القرآنية؟ فإن القرآن ذاته يصرح في تعريف نفسه هدى للمتقين، ولكن مَنْ هو المتّقي؟ عندما يُقال «المتقي» قد يخطر في الذهن أناس هادئون مسالمون بعيدون عن الصراعات والمسؤوليات الاجتماعية، ومتفرغون للعبادات الفردية وبعض الالتزامات الدينية. بيد أن هذه نظرة خاطئة، وطرح غير سليم للالتزام الديني.

فحتى لو لم نكن قد قرأنا خطبة الإمام علي عليه السلام في وصف المتقين، ينبغي أن نعلم أن المتقي هو العامل بالتكليف. وقد حدّد القرآن الكريم سبيل الوصول الى التقوي: إعدلوا هو أقرب للتقوي. إذن فالمتقي هو الانسان العادل المتبع للعدل والساعي في سبيل إقامة العدل ومحق الظلم هذا هو المتقي في القرآن. إنه الانسان العامل بالعدل مع نفسه وعائلته ومجتمعه، وفي كل أطواره وأشغاله ومناصبه ومسؤولياته. والمتقي هو الأسد الزئّار في ساحات التكاليف الفردية والاجتماعية، ورافع راية الكفاح ضد كل ألوان الظلم الاقتصادي والقضائي والاجتماعي، ورائد الدفاع عن العدل ونصرتة. هؤلاء هم الذين يهديهم القرآن، ويضعهم في اتجاه القيم المتعالية.

يقول القرآن الكريم في سورة النمل (الآية ٥٢ . ٥٣): **فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا إن في ذلك لآية لقوم يعلمون . وأنجينا الذين آمنوا وكانوا يتقون.** وإذا دققنا في الآية الكريمة وجدنا ((بما ظلموا)) في مقابل((كانوا يتقون)) . فهؤلاء ظالمون وأولئك متقون أي عادلون، أو عادلون أي متقون. إذن فـ **هدى للمتقين** تعني هدى للعادلين وليس للظالمين، الهداية القرآنية خاصة بالعادلين وبالمجتمع القائم بالقسط وبالحكومة العاملة بالعدل. فإذا أراد المجتهد أن يوجّه مسار المجتمع توجيهاً قرآنياً خالصاً، لابد من أن يكون العدل هدفه الأول، ومن أن يصدر فتاواه باتجاه إقامة العدل. ولا يكفي أن تكون فتاواه غير متعارضة مع تثبيت العدل في المجتمع، وإنما لابد من أن يكون الملاك في كل فتوى هو أن يصب محتواها باتجاه صناعة المجتمع العادل. إذن، المجتهد هو قائد السلوك الفردي والاجتماعي للناس. وأي أناس؟ الناس الذين يجب أن يكونوا مهتدين بهُدى القرآن. ومن هو المهتدي بهُدى القرآن؟ إنه العامل بالعدل، والسائر في طريق العدل. وليس هنالك من سبيل آخر يضمن له الاهتداء بهدى القرآن. فحمل القرآن وقراءته وحفظه وطبعه لا تصنع من المجتمع مجتمعاً قرآنياً، بل العمل

بالقرآن وحده هو الذي ينسب المجتمع الى القرآن وهل هنالك هدف لمن يدعي الاسلام سوى بناء ((المجتمع القرآني)) ؟

وهنا يتضح لنا مغزى كلام الامام علي عليه السلام حيث يقول: ((العدلُ حياة الأحكام)) إذ لاحياة لأحكام الدين إلاّ بحياة أهدافه. والاهتمام باحكام الدين دون أهدافه أكبر معضلة يواجهها الدين، بل إنه إلغاء تدريجي للدين.

ولكن، ما هو العدل؟ ثمة تعاريف متباينة للعدل في المدارس والنظريات الاجتماعية والحقوقية والفلسفية المختلفة. أما العدل الذي يقول به القرآن فينبغي أخذ تعريفه من العالِم بالقرآن. وقد ورد تعريف العدل في الأحاديث. يقول الامام الصادق عليه السلام: ((إن الناس يستغنون إذا عُدِل بينهم)) [٦].

والآن لندقق في الترابط والانسجام في نظام التعاليم الدينية: اعدلوا لكي تحيى الاحكام ويُعمل بها. وبالعدل يختفي الفقر من المجتمع ويستغني الناس (حديث الامام الصادق عليه السلام). والفقر أحد أسباب الكفر (كاد الفقر أن يكون كفراً). إذن فالعدل من أركان بقاء الدين والتدين بين الناس، ومن عوامل إحياء الأحكام (العدلُ حياةُ الاحكام، ولولا الخبز ما صلّينا). وبهذا لابد للمجتهد باعتباره الساهر على سلامة الدين، وحافظ حياته وحياة أحكامه، أن يجعل جميع رؤاه وفتاواه تتحرك صوب إقامة العدل وإماتة الظلم، ولا ضير في إلغائه الفتاوى الأخري [٧]، لأن العدل أهم، والأهم مقدم على المهم دائماً.

الهوامش

(١) وقد سمي ((الشرك)) في القرآن الكريم ((ظلماً)) : ((ظلم عظيم)) .

(٢) أنظر حديث علي بن مهزيار الاهوازي في ((غاية المرام)) للبحراني،ص٧٧٩، لترى نظرة الامام المهدي (ع) حول ((التكاثر)) ورواجه، إلى جانب استمرار حرمان المستضعفين.

(٣) أحاديث متعددة (الحياة، ج٣، ص٢٩٦ فما بعد، وج٤، ص ٣٣٨ فما بعد).

(٤) أحاديث متعددة (الحياة، ج٤، ص٤٣١ فما بعد).

(٥) كلام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: ((أن لا يقاروا)) .

(٦) الكافي، ج٢، ص٥٦٨

(٧) بل إذا تنافت الفتوى أو النظرية الفقهية مع العدل، يمكن الجزم أن استنباطها كان خاطئا.

المحتويات

المشهد الثقافي في ايران عبد الجبار الرفاعي ٥
فلسفة الفقه .... عبد الجبار الرفاعي ١٩

الباب الاول

فلسفة الفقه

فلسفة الفقه .... محمد مجتهد شبستري ٣٩
فلسفة الفقه .... مصطفى ملكيان ٧٩
فلسفة الفقه .... صادق لاريجاني ١١٥
فلسفة الفقه .... عابدي شاهرودي ١٦٧
فلسفة الفقه .... ناصر كاتوزيان ١٧٩
فلسفة الفقه .... ندوة ٢٢٣

الباب الثاني

قبليات الاستنباط الفقهي

أثر خلفية الفقيه في الاستنباط .. مرتضى المطهري ٣٣٢

قبليات الفقيه ..... محمد مجتهد شبستري ٣٤١

الباب الثالث

المصلحة والملاك

المصلحة في التشريع الاسلامي .... ندوة ٤٠١

منهج اكتشاف الملاك .... سعيد رحيميان ٤٢٩

الاحكام الحكومية والمصلحة .... سيف الله صرامي ٤٦٣

الباب الرابع

مقاصد الشريعة

مقاصد الشريعة في مدرسة اهل البيت .... مهدي مهريزي ٥٠٣

الاجتهاد بين احكام الدين واهداف الدين .... محمد رضا حكيمي ٥٤١